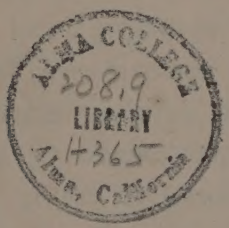
Dogmatische Theologie.

Dogmatische Theologie

von

Dr. J. B. Heinrich,
Domdecan und Professor der Dogmatik am bischöfl. Seminar zu Mainz.



Sapere ad sobrietatem.
Rom. 12, 3.

Vierter Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1881.

27233

Imprimi permittitur.

MOGUNTIAE, 8. Septembr. 1880.

A. C. OHLER,
Consil eccl. et Cathedral. Eccl. Mogunt.
canon. capitularis.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Vorwort.

Mit diesem Bande ist mit Gottes Gnade der erhabenste und schwierigste Theil der Theologie — die Theologie vorzugsweise, die Lehre von Gott dem Dreieinen — vollendet. Unser Bemühen war vor Allem darauf gerichtet, das so allseitig definirte kirchliche Dogma treu und genau darzulegen und dem Leser einen annähernd vollständigen Nachweis zu liefern, wie unerschütterlich fest dasselbe in den Quellen des Glaubens begründet ist. Sodann haben wir uns bemüht, in das Verständniß dieses Dogmas so tief als möglich einzudringen. Weil aber vor Allem von diesem Geheimnisse das Wort des heil. Augustin gilt: Nec periculusius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur (De Trin. l. 1, c. 3.), so sind wir in Allem diesem großen Kirchenlehrer und dem treuesten Interpreten und erleuchtetsten Vollender seiner Lehre, dem heil. Thomas von Aquin, gefolgt. Deßhalb war es uns ein doppeltes Bedürfniß, alles und jedes, was wir schrieben, durch Stellen des Doctor angelicus zu belegen und nirgends über die Grenzen hinauszugehen, die er in seiner weisen und frommen Vorsicht seiner Speculation setzte. Dadurch hoffen wir jene zahlreichen und gefährlichen

Seite
§. 227. Verhältniß des Sohnes zum Vater und heiligen Geiste 218
§. 228. Die Lehre des neuen Testamentes von dem heiligen Geiste . . 233

Zweites Kapitel.

Positive Darlegung und Begründung der Trinitätslehre aus der Ueberlieferung und Lehre der Kirche.

§. 229. Die Trinität allgemeine Ueberlieferung der Kirche von Anbeginn 255
§. 230. Das Zeugniß der apostolischen Väter 259
§. 231. Das Zeugniß der vornicänischen Väter 271
§. 232. Vornicänische Väter. Fortsetzung 294
§. 233. Beweis der Trinität aus den vornicänischen Häresien und ihrer kirchlichen Verwerfung 316
§. 234. Definirung des Trinitätsdogmas gegenüber dem Arianismus . . 338
§. 235. Nähere Erklärung der Consubstantialität und Feststellung des kirchlichen Sprachgebrauchs bezüglich Wesen und Person . . 357
§. 236. Spätere trinitarische Lehrformeln des Alterthums 389
§. 237. Tradition und Lehrentscheidungen der Kirche bezüglich des Ausganges des heiligen Geistes 397
§. 238. Kirchliche Entscheidungen gegenüber den Irrthümern der mittleren und neueren Zeit 431

Drittes Kapitel.

Theologische Entwickelung und Erklärung der Trinitätslehre.

§. 239. Vorbemerkungen 463
§. 240. Von den Processionen im Allgemeinen 465
§. 241. Von der Generation insbesondere 479
§. 242. Von der Spiration und ihrem Unterschiede von der Generation . 493
§. 243. Von der Unterscheidung und der Einheit der essentialen und notionalen Acte und von dem Principe und der Potenz der Generation und Spiration 501
§. 244. Von der unendlichen Vollkommenheit der notionalen Acte . . . 517
§. 245. Von den Relationen 529
§. 246. Von den göttlichen Personen 549
§. 247. Von der Dreiheit der Personen und der Einheit des Wesens. Von der richtigen Ausdrucksweise bezüglich dieses Geheimnisses . . 570
§. 248. Von den Notionen im Allgemeinen 586
§. 249. Von den Notionen und Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes insbesondere 591
§. 250. Von den Appropriationen 603
§. 251. Von der Perichorese 610
§. 252. Von der absoluten Gleichheit der göttlichen Personen 617
§. 253. Von der Offenbarung der göttlichen Personen nach Außen, ihrer Innewohnung, Erscheinung und Sendung 630
§. 254. Das Trinitätsdogma die höchste übernatürliche Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit 645

Specielle Dogmatik.

Erster Theil der speciellen Dogmatik.

Von Gott, dem Drei-Einen.

Zweites Buch.

Die göttliche Dreieinigkeit.

Vorbemerkungen.

§. 210.

Persönlichkeit und Dreipersönlichkeit Gottes.

Die Persönlichkeit Gottes im Allgemeinen ist eine Glaubens- und Vernunftwahrheit; seine Dreipersönlichkeit aber kann die bloße Vernunft weder finden und beweisen, noch leugnen; wohl aber sieht sie ein, daß die göttliche Persönlichkeit unendlich vollkommen, über alle creatürliche Persönlichkeit erhaben und deßhalb unbegreiflich ist.

I. Gott ist persönlich, oder es ist ein persönlicher Gott, heißt im Allgemeinen nichts Anderes als: Gott ist ein für sich bestehendes vernünftiges Wesen. Diese Wahrheit ist in allem Dem enthalten, was wir im ersten Buch von Gottes Dasein und Wesen betrachtet haben. Die Kirche hat sie den modernen Irrthümern, namentlich dem Pantheismus gegenüber förmlich in den Worten ausgesprochen, daß Gott eine singuläre geistige Substanz und der Sache und Wesenheit nach von der Welt verschieden ist[1]). Diese Wahrheit ist aber auch, wie gleichfalls das Vaticanum ausdrücklich erklärt[2]), eine solche, welche schon die Vernunft mit Gewißheit zu erkennen vermag. Die Argumente für das Dasein Gottes beweisen, wie wir gesehen haben, die Existenz, nicht etwa eines unpersönlichen

1) Deus . . . una singularis . . . substantia spiritualis . . . re et essentia a mundo distinctus. *Vatic.* Const. dogm. de fid. cath. cap. 1.

2) L. c. II, can. 1.

ſ. g. abſoluten Weſens, ſondern den perſönlichen Gott. Das wahrhaft abſolute Weſen iſt nothwendig und weſentlich perſönlich. Da nämlich das Wort „Perſönlichkeit" das ſelbſtſtändige Beſtehen eines geiſtigen Weſens ausdrückt, ſo iſt Gott offenbar im höchſten und vollkommenſten Sinne perſönlich, da er abſolut für ſich ſelbſt beſteht und vernünftiger Geiſt iſt[1]). Es iſt nur eine andere und allgemeinere Darſtellung derſelben Wahrheit, wenn wir ſagen, daß die Perſönlichkeit eine perfectio simpliciter simplex, ja die Vollendung aller Vollkommenheit iſt, daher dem unendlich vollkommenen Weſen nothwendig im wahren und eigentlichen Sinne (formaliter) zukommt.

So evident es hiernach iſt, daß Gott im eigentlichen und höchſten Sinne Perſönlichkeit zugeſchrieben werden muß, eben ſo einleuchtend iſt es auch, daß die Perſönlichkeit Gottes nicht, wie die der Geſchöpfe, eine endliche, ſondern daß ſie unendlich iſt und deßhalb alle unſere Begriffe überſteigt[2]).

II. Die Philoſophie muß daher, wenn ſie der Wahrheit treu und innerhalb ihres Gebietes bleibt, zwar die Perſönlichkeit Gottes im Allgemeinen anerkennen; die lediglich durch die Offenbarung und den Glauben uns bekannte und gewiſſe Trinität aber kann ſie weder behaupten, noch leugnen, ſondern nur ihr Unvermögen bezüglich dieſes Glaubensgeheimniſſes bekennen. Wohl aber muß ſie zugeſtehen, daß die Unbegreiflichkeit dieſes Geheimniſſes kein vernünftiger Grund iſt, daſſelbe zu leugnen, da die Vernunft ſelbſt einſieht, daß der Begriff der endlichen Perſönlichkeit nicht adäquat, ſondern nur in einem ſupereminenten Sinne auf Gott übertragen werden darf, daß daher die göttliche Perſönlichkeit nothwendig für uns unbegreiflich iſt. Und auch das vermag die Vernunft einzuſehen, daß das Trinitätsdogma dem wahren Gottesbegriffe, wie ihn die Philoſophie zu erreichen vermag, nicht widerſpricht, vielmehr

---

1) Licet nomen personae in Scriptura veteris vel novi testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo, scilicet quod est maxime per se ens, et perfectissime intelligens. *S. Th.* 1, q. 29, a. 3, ad 1.

2) *Persona* significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est, ut hoc nomen *persona* de Deo dicatur; non tamen eodem modo, quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina, quae creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur, sicut supra ostensum est, q. 13, a. 3, cum de divinis nominibus ageretur. *S. Th.* 1, q. 29, a. 3.

demselben vollkommen entspricht und ihn in übernatürlicher Weise vervollkommnet. Dieses zu zeigen, ist aber nicht mehr Aufgabe der Philosophie, sondern der Theologie, wie wir früher[1]) im Allgemeinen sahen und unten bei der speculativen Erörterung des Trinitätsdogma's insbesondere betrachten werden.

Es ist daher philosophisch und theologisch falsch, sowohl wenn der Deismus die Dreipersönlichkeit Gottes als vernunftwidrig leugnet, als wenn andere Philosophen, und leider auch einige Theologen, die Trinität aus der puren Vernunft beweisen, oder die aus der Offenbarung bekannte Trinität adäquat begreifen zu können wähnten.

§. 211.

Die Trinität Glaubensgeheimniß; ob und inwiefern vor Christus eine Erkenntniß davon vorhanden gewesen.

Die Trinität ist somit im strengsten Sinne ein Glaubensgeheimniß.

Der Beweis der Trinität kann daher nur aus den Quellen des Glaubens geführt werden und nur auf Grund der Offenbarung kann die gläubige Vernunft ein analoges Verständniß derselben erlangen.

Wohl finden sich in der natürlichen Schöpfung gewisse Aehnlichkeiten und Spuren der göttlichen Trinität; allein aus denselben allein kann die Dreipersönlichkeit Gottes weder erkannt, noch bewiesen werden. Nur auf Grund der Offenbarung und des Glaubens können sie zu einer analogen Erkenntniß derselben dienen.

Hieraus folgt, daß eine richtige Erkenntniß der Trinität weder aus rein menschlicher Wissenschaft, noch aus einer rein menschlichen Ueberlieferung stammen kann.

Wenn daher die Mythen der Völker, und die Speculationen heidnischer oder jüdischer Philosophen oder Theosophen Trinitarisches enthalten, so muß solches entweder irgend wie aus der göttlichen Offenbarung stammen, oder aber es hat mit der wahren Trinitätslehre nichts gemein.

Nach dem Gesagten beurtheilen sich namentlich die Behauptungen, welche bezüglich der Logoslehre der griechischen Philosophie

1) Bd. 2, §. 124 ff.

und der Trinitätslehre der jüdischen Theologie und Theosophie aufgestellt wurden.

Dagegen steht nichts im Wege, sowohl in der Theologie der Juden, als in der Philosophie und selbst in den Mythen der Heiden eine gewisse providentielle Vorbereitung, wie auf das Christenthum überhaupt, so auch auf die Trinitätslehre zu erblicken.

Solche Zeugnisse von Heiden und Juden können daher apologetisch benutzt werden. Die Dogmatik bedarf aber weder derselben, noch kann sie dieselben, da ihnen der übernatürliche Charakter fehlt, zur dogmatischen Beweisführung benutzen.

Auf der anderen Seite ist die heidnische Philosophie und die jüdische Theosophie, wie sie selbst das Wahre, das sie etwa enthielt, entstellte, eine mächtige Quelle häretischer Irrthümer geworden.

I. Daß die Trinität im strengsten und höchsten Sinne ein Mysterium ist, und in welchem Verhältniß sie als solches zur Vernunft steht, haben wir bereits in der Lehre von den Glaubensgeheimnissen im Allgemeinen dargelegt und werden wir unten in der theologisch-speculativen Erörterung der Trinitätslehre noch näher betrachten.

In diesen Vorbemerkungen wollen wir daher nur einige Punkte besprechen, deren Erledigung uns später störende Excurse ersparen wird.

Der einleuchtende Grund, weßhalb nach der einmüthigen Lehre der Theologen die bloße Vernunft die Trinität nicht zu erkennen vermag, liegt darin, daß die Vernunft ihre Gotteserkenntniß nur aus den Creaturen schöpfen kann, indem sie von diesen auf Gott als deren absolute Ursache schließt. Die Ursächlichkeit kommt aber dem göttlichen Wesen oder, was dasselbe ist, den drei göttlichen Personen in der Einheit des Wesens, nicht ihrem relativen persönlichen Unterschiede nach zu. Daher ist aus der Schöpfung wohl die Einheit und Allvollkommenheit des göttlichen Wesens, nicht aber der relative Unterschied der göttlichen Personen erkennbar [1]).

1) Impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra, q. 12, a. 4 & 12, quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest, nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est, secundum quod est omnium entium principium . . . Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati; unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea

Man könnte nun einwenden: Wohl sei die Trinität nicht unmittelbar in den Creaturen offenbar, aber man könne sie aus der aus den Creaturen geschöpften Erkenntniß Gottes als des unendlich vollkommenen Wesens, der unendlichen Güte, der unendlichen Erkenntniß und der unendlichen Liebe folgern; gehöre ja die Trinität wesentlich zur unendlichen Vollkommenheit Gottes und folgerten ja die Theologen wirklich aus Gottes unendlicher Güte seine unendliche Selbstmittheilung und daraus die Trinität; auch gebe die Offenbarung selbst es uns an die Hand, aus dem unendlichen Erkennen Gottes die Zeugung des Wortes und aus seiner unendlichen Liebe den Ausgang des heiligen Geistes zu erklären.

Allein hierauf ist zu antworten: Allerdings gehört die Trinität zur unendlichen Vollkommenheit und Güte Gottes und ist in ihr nothwendig begründet, deßgleichen producirt das unendliche Erkennen die Person des Wortes und die unendliche Liebe die Person des heiligen Geistes mit Nothwendigkeit; allein jene unvollkommene Erkenntniß, die wir von Gottes unendlicher Vollkommenheit und von seiner unendlichen Erkenntniß und Liebe haben, reicht keineswegs aus, um die Zeugung des Wortes und die Spiration des Geistes und den realen Unterschied der göttlichen Personen zu folgern. Nur dann würde unsere Vernunft die Trinität als eine nothwendige Wahrheit zu erkennen vermögen, wenn sie Gott so, wie er in sich selbst ist, erkennen würde. Daher können wir nur auf Grund der Offenbarung und des Glaubens an dieses Geheimniß einigermaßen uns klar machen, wie sehr dasselbe mit unserer natürlichen Gotteserkenntniß in Einklang steht und geeignet ist, von der inneren unendlichen Vollkommenheit Gottes uns eine höhere Idee zu geben, als die bloße Vernunft zu erreichen vermag. Nur in diesem Sinne werden jene Argumente aus der absoluten Vollkommenheit Gottes und seines Erkennens und Wollens, nicht als beweisende, sondern als das geoffenbarte Dogma beleuchtende Gründe angewendet, wie wir dieses später im Einzelnen näher sehen werden[1]).

---

quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem personarum. *S. Th.* 1, q. 32, a. 1, c. Cf. *De verit.* q. 13, a. 13.

1) Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem . . . Alio modo inducitur ratio non quae sufficienter probet radicem; sed quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus . . . Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae

Man könnte ferner einwenden, daß dem ganzen Universum und daß jedem Geschöpfe eine Aehnlichkeit, oder wenigstens eine Spur der Trinität eingeprägt ist, wie solches die Väter und Theologen lehren, die Offenbarung selbst andeutet; daher müsse auch die Vernunft im Stande sein, aus der natürlichen Schöpfung die Trinität zu erkennen.

Hierauf ist in gleicher Weise zu antworten. Allerdings tragen die Geschöpfe in mannigfaltiger Beziehung ein Bild oder eine Spur nicht nur von der Vollkommenheit des göttlichen Wesens an sich, sondern auch von der Trinität der göttlichen Personen[1]). Allein diese creatürlichen Bilder und Spuren der Trinität genügen nicht, um daraus eine Personen-Trinität in Gott mit Sicherheit zu folgern. Nur unter Voraussetzung der Offenbarung dieser Trinität und des Glaubens an dieselbe können wir dieselben als creatürliche Abspiegelungen der Trinität erkennen und als unvollkommene Analogien zu ihrer Veranschaulichung und ihrem Verständnisse, sowie als Wahrscheinlichkeitsgründe benutzen, um zum Glauben an dieses Geheimniß geneigt zu machen[2]). Nur in diesem Sinne werden sie von Vätern und Theologen geltend gemacht und angewendet.

II. Man hat zum Beweise, daß die Trinität schon durch die

---

inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet, Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. *S. Th.* 1, q. 32, a. 1, ad 2. Vgl. *Franzelin*, De trin. Thes. 17, p. 266 sq.

1) Die Theologen heben besonders hervor, daß das Universum aus drei Gattungen von Wesen besteht: aus solchen, welchen lediglich das Sein, aus solchen, welchen Leben, endlich aus solchen, welchen auch Erkennen eigen ist: oder auch aus den drei Reichen: der puren Körper, der reinen Geister und der Menschen. Ferner, daß es drei metaphysische Bestimmungen alles Seins gibt: Einheit, Wahrheit und Güte; ferner Einheit, Unterschied und Ordnung; Sein, Können und Wirken. Ferner führt man an die Dreiheit der Zeit: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, und der Dauer überhaupt: Zeit, Aevum, Ewigkeit; sodann die Dreiheit der Ausdehnung: Länge, Breite und Tiefe, oder Linie, Fläche, Körper; ferner die Dreiheiten im Menschen, seinen Fähigkeiten und Thätigkeiten, wie Gedächtniß, Intellect und Wille; vegetatives, sensitives, intellectuales Leben; Begriff, Urtheil und Schluß u. s. w. Endlich weist man auf die Vollkommenheit und die bei allen Völkern sich findende besondere Heiligkeit der Dreizahl hin. Dazu kommen noch andere Analogien aus der geschaffenen Welt, welche Väter und Theologen, wie wir später sehen werden, zur Erklärung der göttlichen Trinität benutzten. Vgl. *Billuart*, De Trin. diss. prooem. a. 4.

2) His rationibus et exemplis, licet utcunque et probabiliter suadeatur mysterium SS. Trinitatis, non tamen persuadetur efficaciter, sagt treffend Billuart a. a. O.

Vernunft erkannt werden könne, auf die Lehre Plato's und der Neuplatoniker und auf andere vermeintliche Zeugnisse heidnischer Weisen, sowie auf gewisse mythische Ueberlieferungen im Heidenthum sich berufen. In der That haben manche Kirchenväter und Kirchenschriftsteller[1]), wie auch spätere Theologen[2]) in der Lehre Plato's von dem νοῦς oder Demiurgen und von der Weltseele, sowie in der Lehre der Neuplatoniker von dem höchsten Gott, dem Logos und der Weltseele, ferner in Aeußerungen des angeblichen Hermes Trismegistos[3]) eine Andeutung, ja eine klare Aussprache der Trinität gefunden. Allein diese Väter und Theologen waren weit entfernt, darin einen Beweis zu sehen, daß die bloße Vernunft die Trinität zu erkennen vermöge[4]); sie betrachteten vielmehr solche Stellen als Beweise, daß jene heidnischen Weisen solche Kunde aus der Offenbarung des Alten oder Neuen Testamentes[5]), sowie aus Resten der Uroffenbarung, die in den heidnischen Mythen

1) Es geschah dieses meistens zu apologetischem Zwecke, um die Heiden den christlichen Dogmen durch den Hinweis geneigt zu machen, daß auch heidnische Dichter und Philosophen bereits ähnliche Wahrheiten ausgesprochen, ein Verfahren, das ja auch in unserer Zeit manche Vertheidiger des Christenthums bezüglich moderner Philosophen, man denke nur an Schelling, angewendet haben. Solches Verfahren hat eine gewisse apologetische Berechtigung und mitunter praktischen Nutzen, aber auch seine großen Gefahren. Augustin selbst meinte anfangs in der platonischen oder vielmehr neuplatonischen Logoslehre die johanneische zu finden. Das Nothwendige hierüber haben wir bereits Bd. 1, §. 23 gesagt.

2) Vgl. z. B. *Thomassin*, Dogm. theol. De Trin. cap. 34 & 35. Ed. Vivès tom. 5, p. 527 sq.

3) Hierher gehört namentlich das oft angeführte Wort: Monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem. *Pimander*, Dial. 4 — was aber Thomas nicht von der Trinität, sondern von der Schöpfung erklärt: nam unus Deus produxit unum mundum propter ipsius amorem. *S. Th.* 1, q. 32, a. 1, ad 1. Daß die s. g. Hermesischen Schriften in der nachchristlichen Zeit unter dem Einfluß des Neuplatonismus entstanden sind, kann keinem Zweifel unterliegen. Vgl. *Petav.* De trin. l. 1, c. 2. Möhler, Patrol. S. 954.

4) Wenn Huetius meint, die heidnischen Philosophen hätten lediglich durch ihre Vernunft etwas von der Trinität, wenn auch nur dunkel erkannt und dies sei ein großer Beweis für das Christenthum — Obscurum illud sanctissimae Trinitatis et reconditum mysterium, quasi per nubila et caliginem, sed vidisse tamen rationis ope, magna sane res est et christianae veritatis certissimum argumentum. *Quaestiones Alnetanae* l. 2, c. 3 — so ist dieses sehr cum grano salis zu verstehen.

5) Den Nachweis hiefür s. Bd. 1, §. 22 und in der dort S. 175, Note 4 angeführten Dissert. I in Iren. v. Massuet.

sich erhalten[1]), geschöpft hätten. Die Möglichkeit läßt sich nicht in Abrede stellen, daß Plato durch seine Reisen und Forschungen im

1) Nach den Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Grundwahrheiten und Thatsachen der heiligen Geschichte: Paradies, Fall, Messiashoffnung, bei allen Völkern sich finden. Nicht minder gewiß ist es, daß der Monotheismus die ursprüngliche Religion der Menschheit war. Endlich ist es gewiß, daß das übereinstimmende Vorhandensein dieser Lehren bei den ältesten Völkern weder psychologisch oder aus philosophischer Speculation, noch aus gegenseitiger Entlehnung sich erklären läßt, daß ferner diese Mythen, da sie zum Theil vormosaisch sind, nicht von Israel entlehnt sein, sondern nur aus der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechtes und der Uroffenbarung herstammen können. Vgl. Hettinger, Lehrb. der Fundament.-Theol. Bd. 1, Buch 3. Weiß, Apologie des Christenth. Bd. 2, S. 83 ff. Freiburg bei Herder 1879. Nun finden sich allerdings in den Lehren der ältesten Völker auch gewisse trinitarische Ueberlieferungen; allein dieselben scheinen uns nicht von derselben Klarheit und Gewißheit zu sein, wie bezüglich der bisher genannten Wahrheiten. Doch sind gründliche und besonnene Forscher der Meinung, daß sie genügend seien, um eine gewisse aus der Uroffenbarung stammende Erkenntniß des trinitarischen Geheimnisses bei den ältesten heidnischen Völkern anzunehmen. Nachweise hierüber bezüglich der alten Inder, Perser, Babylonier, Assyrer und Aegypter gibt Engelb. Lorenz Fischer in seinem Werke: Heidenthum und Offenbarung. Mainz bei Kirchh. 1878. So urtheilt u. A. auch Hummelauer: „Eine, wenn auch vielfach dunklere Kenntniß des Geheimnisses der heiligen Dreifaltigkeit läßt sich den Gläubigen der Urzeit nicht absprechen. Woher sonst selbst in den verzerrten Vorstellungen der Heiden so zahlreiche Anklänge an die Trinitätsidee? Woher z. B. im ägyptischen Pantheon die überall auftauchende Vorstellung eines ungezeugten und doch sich selbst zeugenden Gottes? Woher ebendaselbst die immer wiederkehrenden Göttertriaden, Gruppen je dreier zusammengehöriger Gottheiten? Deßgleichen finden wir an der Spitze des assyrisch-babylonischen Religionssystems nächst dem obersten Gotte Ilu die Trias: Anu („Gott"), Bel („Herr"), Ao („der Seiende"), nächst diesen die aus ihnen hervorgegangene Trias: Sin (Mond), Sames (Sonne), Bin (Firmament), eigentlich wieder nur eine sinnliche Reproduction der ersten Trias; dann folgen erst die fünf Planetengötter und auf diese das zahllose Heer der guten und bösen Geister; der geflügelte Ring (entsprechend der geflügelten Sonnenscheibe der Aegypter), das Symbol der Ewigkeit und höchsten Majestät, trägt häufig drei mit der Tiara geschmückte Köpfe, und diese Darstellung nahmen die dem Polytheismus so fernstehenden Perser unbedenklich als Bild des höchsten Gottes Ahuramazda herüber. Den schaffenden Logos erkennen wir in dem schöpferischen Worte Honover der Perser, in dem vom obersten Gotte persönlich unterschiedenen Demiurgen der Kosmogonien, den heiligen Geist in dem über den Urgewässern schwebenden göttlichen Geiste der Inder und Assyrer (vgl. Gen. I., 2) und in dem Eros der Kosmogonien wieder." Stimm. a. Maria-Laach, 1874, Bd. 6, S. 122. Stünde diese Annahme richtig, so müßte man auch annehmen, daß die Uroffenbarung bezüglich der Trinität selbst klarere Angaben besessen habe, als die Bücher Mosis Andeutungen enthalten. Das wäre

Orient nicht nur mit alten orientalischen Traditionen, auf die er sich oft beruft, sondern, direct oder indirect, auch mit dem Judenthum in Berührung gekommen sei. Aehnliches ist bei Pythagoras möglich. Noch weniger läßt sich bezweifeln, daß seit der Zerstreuung der Juden durch das babylonische Exil die Heidenwelt mit dem Judenthum in lebendigeren Verkehr kam und daß namentlich die Septuaginta und die Sapientialbücher einen Einfluß auf heidnische Forscher haben konnten. Daß die Neuplatoniker nicht nur die Schriften des alten, sondern auch des neuen Testamentes kannten und mit der christlichen Theologie, sowohl in katholischer, als in häretischer Form, in Berührung kamen, ist geschichtliche Thatsache. Alles dieses würde vollständig hinreichen, um Spuren christlicher Glaubensgeheimnisse in heidnischen Schriften zu erklären.

In der Wirklichkeit jedoch stimmen weder die vielfach dunkeln und ungewissen Lehren Plato's[1]), noch die Doctrinen der Neu-

an sich nichts Unmögliches oder Unwahrscheinliches und der Oekonomie der göttlichen Offenbarung Widersprechendes, da es für die frühere Zeit Israels wegen der Gefahr des Polytheismus zweckmäßig war, die Trinität vorerst mehr zu verhüllen, als dieses vor der Entstehung des Polytheismus nothwendig gewesen. Ob aber eine aus der Uroffenbarung stammende Kunde von der göttlichen Trinität nach dem großen Abfall von der wahren Religion wirklich bei Entstehung des Polytheismus mitwirkte und ob die Göttertriaden wirklich Spuren der Trinität enthalten, lassen wir dahingestellt und zweifeln, daß diese und ähnliche Fragen jemals mit voller Gewißheit entschieden werden können. Etwas Anderes ist der bei den Vätern nicht selten vorkommende Gedanke, daß die christliche Trinitätslehre, indem sie die Einheit des Wesens und den Unterschied der Personen in Gott lehre, die höhere Mitte zwischen dem falschen Monotheismus des späteren Judenthums und dem Polytheismus des Heidenthums bilde. *Greg. Naz.* Or. 1. 24. 28. 43. *Greg. Nyss.* Or. cat. c. 3. *Basil.* Or. c. Sabell. Vgl. Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem heil. Gregor v. Naz. S. 43: ein richtiger Gedanke, wenn er im Sinne der Väter verstanden wird. Wenn dagegen moderne Ungläubige, wie Strauß, denselben in ihrem Sinne ausbeuteten, als ob das Christenthum aus Judenthum und Heidenthum zur Vermittelung beider auf natürliche Weise entstanden wäre, so ist dieses eine Verkehrung jenes wahren Gedankens. Nicht eine Mischung und Verquickung zweier entgegenstehender Irrthümer ist die Wahrheit, sondern sie steht über beiden und ist eben deßhalb geeignet, das Falsche an beiden zu überwinden, das Wahre aber zu erhalten und zur rechten und vollen Geltung zu bringen. Man kann hier anwenden, was der heil. Augustin den Sabellianern einer- und den Arianern andererseits sagt: Contraria dicitis: sed non eo modo sicut est falsum contrarium vero, sed sicut sunt inter se duo falsa contraria. Errando in diversis istis, in medio est via quam reliquistis. *In Joann.* Tr. 71, nr. 28.

1) Was an der Lehre Plato's klar und unzweifelhaft ist, besteht darin, daß die ewigen und unveränderlichen Ideen in ihrem Zusammhange die Ideenwelt

platoniker[1]) mit der christlichen Trinitätslehre überein†); wohl aber waren ihre dualistischen und emanatistischen Vorstellungen vielfach die

(mundus intelligibilis, κόσμος νοητός) constituiren, daß diese Ideenwelt von dem νοῦς begriffen und in ihm enthalten und er somit die Idee aller Ideen ist, daß endlich über dem νοῦς als höchste Idee die Idee des Guten steht. Die alte Controverse bezüglich dieser Lehre Plato's besteht nun darin, ob Plato die Ideen, wie Aristoteles und die Scholastiker behaupten, als subsistirende Wesenheiten, oder aber nur als Gedanken des νοῦς betrachtete, wie vielfach die Väter, namentlich auch Pseudo-Dionys, die platonische Ideenlehre auslegen oder verbessern. Im letzteren Falle ist dann weiter der νοῦς nichts anderes als der Verstand oder die Vernunft Gottes, der höchsten Idee und höchsten Wirklichkeit des Guten. In diesem Falle wäre es offenbar, daß der göttliche νοῦς oder, wie man später sagte, λόγος wohl die göttliche Vernunft als Eigenschaft gedacht, keineswegs aber eine göttliche Person und somit die platonische Logoslehre weit entfernt ist, mit der christlichen Logoslehre zusammenzufallen, da sie gerade das nicht lehrt, was das Glaubensgeheimniß ausmacht, nämlich die Persönlichkeit des Logos. Wenn man dagegen, der aristotelischen Auffassung der platonischen Ideenlehre gemäß, die Ideen für subsistirende Wesenheiten nimmt, so muß man wohl auch den νοῦς, die Idee der Ideen, als ein subsistirendes Wesen betrachten und realiter von der Idee des Guten oder von Gott unterscheiden. In diesem Falle wäre der νοῦς wohl eine Hypostase, aber mit Gott oder der Idee des Guten nicht dem Wesen nach identisch oder consubstantial, sondern geringer als Gott und demselben untergeordnet. In diesem Falle hätte also gleichfalls die platonische Logoslehre mit der katholischen nichts gemein, wohl aber mit der arianischen, daher auch von Vätern (*Cyrill. Alex.* c. Jul. l.) und Theologen (*Petav.* De trin. l. 1, c. 1) der Arianismus auf diese platonische Lehre zurückgeführt wird. Dasselbe kann man vom Gnosticismus sagen. Von der dritten Person der Gottheit kann bei Plato gar nicht die Rede sein: denn den heiligen Geist mit der platonischen Weltseele zu identificiren geht durchaus nicht an, mag man diese Weltseele nun als eine Schöpfung oder als eine Wirksamkeit oder als eine Emanation des νοῦς oder Gottes betrachten. Die Frage, ob die platonische Lehre im theistischen oder im pantheistischen Sinne zu interpretiren sei, interessirt uns hier nicht weiter, da im letzteren Falle der Unterschied zwischen der platonischen Philosophie und dem Christenthum nur noch größer würde. Aus Allem aber ergibt sich die völlige Unwahrheit der Behauptung moderner Rationalisten, daß der Platonismus die Quelle der christlichen Logos- und Trinitätslehre gewesen sei. Noch weniger hat die pantheistische, ja, wenn man will, materialistische Lehre der Stoiker von der Weltseele eine Aehnlichkeit mit der christlichen Lehre. Vgl. *Franzelin*, De Trin. Thes. 18, Schol. p. 290 ff. Stöckl, Gesch. d. Phil. §. 29 u. 30. Nimmt man zu dem Gesagten noch die platonische Lehre von der ewigen Materie, so wird man das Urtheil gerechtfertigt finden, das *Zephirin Gonsalez* in s. Elem. phil. vol. 3, p. 208 mit den Worten ausspricht: Qui non praeoccupato animo doctrinam Platonis expenderit, nullam Trinitatem catholicam, sed purum Dualismum ethnicum, ex Deo uno et materia aeterna constantem, ibi reperiet.

1) Hat auch die Logoslehre der, vom Judenthum durch Philo, und vom katholischen und häretischen Christenthum beeinflußten Neuplatoniker, zu

Quelle antitrinitarischer Häresien, namentlich des Gnosticismus und Arianismus, sowie vieler späteren Verirrungen falscher Wissenschaft und theosophischer Pseudo-Mystik.

III. Ganz anders als das Heidenthum steht das Judenthum zu den christlichen Glaubensgeheimnissen, insbesondere zur Trinitätslehre.

Das alte Testament hatte einen doppelten Zweck. Sein nächster, niederer Zweck bestand darin, das Volk Israel in den Elementen der wahren Religion und deßhalb vor Allem in der Lehre von der Einheit und Geistigkeit Gottes zu befestigen und es gegen

denen auch der als Pythagoräer bezeichnete Numenius gehört, deren Hauptrepräsentanten aber Plotin und Jamblichus sind, äußerlich betrachtet größere Aehnlichkeit mit dem christlichen Dogma vom Logos und überhaupt von der Trinität, so steht doch in Wahrheit dieselbe zum Christenthum im tiefsten Gegensatz und sind in ihr die in Plato liegenden Keime des Irrthums zugleich mit den Irrthümern der orientalischen Gnosis zur vollen Entwickelung gekommen. Der Neuplatonismus ist vollendeter Dualismus und Emanatismus. Das Gute Plato's oder Gott ist dem Plotin und überhaupt den Neuplatonikern das für uns absolut unerkennbare Eine; aus ihm emanirt zur Production des Vielen zuerst der νοῦς oder λόγος als der Inbegriff der Ideen und als zweiter Gott; aus diesem emanirt dann die Weltseele, aus der wiederum die Formen der körperlichen Dinge in der formlosen Materie, sowie die Seelen der Menschen emaniren: mit den Grundwahrheiten des Christenthums, zumal mit dem Trinitätsdogma, in Widerspruch stehende Irrlehren. Vgl. Stöckl a. a. O. §. 25.

†) Das ist auch das Urtheil des heil. Thomas. Auf den Einwand, daß auch die Philosophen etwas von der Trinität erkannt hätten, wie auch der heil. Augustin bezeuge, wenn er u. A. Confess. 7, 9 schreibt: Ibi (sc. in libris Platonicorum) legi, non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus persuadere rationibus, quod in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum, antwortet er: In libris etiam Platonicorum invenitur: In principio erat Verbum, non secundum quod Verbum significat personam genitam in divinis, sed secundum quod per Verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quae Filio appropriatur . . . Thomas kennt aber auch die andere, dem Neuplatonismus zu Grunde liegende Auffassung des platonischen νους als eines subsistirenden, aber untergeordneten Mittelwesens. Ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternum intellectum, in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius lib. 4 non multum procul a med., recitat super somnium Scipionis. Non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quae videretur Spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium secundum substantiam differentes; sed fuit error Origenis . . . et Arii sequentium in hoc Platonicos. *S. Th.* 1, q. 32, a. 1, ad 1.

die Verirrungen des polytheistischen Heidenthums, dieser großen Apostasie und Häresie der alten Welt, abzuschließen. Sein letzter und höchster Zweck aber war die Vorbereitung des auserwählten Volkes und der ganzen Menschheit auf das Christenthum. Jenem ersteren Zweck war es entsprechend, daß die heiligen Bücher des alten Bundes, namentlich die älteren, das Geheimniß der Trinität mehr verhüllten, als klar aussprachen. Der andere und höhere Zweck der alttestamentlichen Offenbarung dagegen fordert, daß die heiligen Bücher nicht nur keinen Widerspruch gegen das Trinitätsdogma enthalten, was schon mit der Wahrheit der heiligen Schriften unverträglich ist, sondern daß sie positiv und fortschreitend auf dessen volle Offenbarung vorbereiten[1]).

Demgemäß enthalten die heiligen Schriften des alten Testamentes von ihrem Anfange an mannigfaltige und constante Andeutungen dieses Geheimnisses, welche um so bestimmter, klarer und vollkommener werden, je mehr die Zeit des Messias sich naht, wie wir dieses unten im Schriftbeweise sehen werden. Hieraus ergeben sich von selbst die früher[2]) entwickelten Grundsätze bezüglich der dogmatischen Verwendung und Beweiskraft der alttestamentlichen Zeugnisse für die Trinität. Dunklere und entferntere Hinweise des alten Testamentes auf die Trinität können selbstverständlich für sich allein keine vollgiltigen Beweise begründen. Aber im Lichte der späteren, insbesondere christlichen Offenbarung erhalten auch sie Bedeutung und richtige Erklärung und bilden so im Ganzen des Trinitätsbeweises ein nicht zu unterschätzendes Moment, indem sie namentlich darthun, daß die Offenbarung dieses höchsten Geheimnisses von Anfang an im Plane der göttlichen Offenbarung lag. Je bestimmter aber die Andeutungen der Trinität in späteren Büchern des alten Testamentes werden, um so größer wird ihre Beweiskraft und ihre Bedeutung für die Erklärung und Beleuchtung unseres Dogma's.

Diese Auffassung und Anwendung des alten Testamentes in der Trinitätslehre ist durch die Lehre und das Beispiel Christi und der Apostel sanctionirt[3]), durch den Consens der Väter und

---

1) Vgl. *Petav.* De Trin. l. 2, c. 7. l. 8, c. 2. *Franzelin,* De Trin. Thes. 6 & 7. Kuhn, Dogm. Bd. 2, S. 9 ff. Scheeben, Dogm. Bd. 1, §. 110.

2) Bd. 1, §. 69.

3) Man denke nur an *Matth.* 22, 41 sq., wo Christus aus *Ps.* 109, 1 die Gottheit des Messias beweist; an *Marc.* 1, 2, wo der Evangelist in gleichem Sinne auf die Weissagung des Malachias vom Vorläufer des Herrn, des Engels des Bundes, hinweist; an *Hebr.* 1, 5 sq., wo der Apostel eine Reihe von Psalmenstellen vom Sohne Gottes auslegt, an *Hebr.* 7, 3, wo er die Genealogie-

Theologen bestätigt [1]). Die antitrinitarische Auslegung des späteren Judenthums und des häretischen Unitarismus und Rationalismus dagegen steht mit dem Wesen und Geiste der heiligen Schrift, und wohl auch mit der alten und ächten mündlichen Ueberlieferung Israels in Widerspruch.

IV. Wenn es nämlich richtig steht, daß die Gotteslehre der heiligen Schriften des alten Testamentes keineswegs antitrinitarisch ist, vielmehr die Keime des Trinitätsdogmas in fortschreitender Entfaltung enthält, so muß dasselbe einigermaßen auch von der lebendigen Ueberlieferung Israels gelten. Denn obwohl, wie die Weissagungen des alten Testamentes, so insbesondere die auf die Trinität bezüglichen Stellen mehr für die Christen, als für die Juden geschrieben sind und von letzteren nicht so vollkommen, als von uns verstanden werden konnten und sollten, so läßt sich doch nicht annehmen, daß es an jedem Verständnisse derselben in Israel gefehlt habe.

Die Theologen pflegen unter den Gläubigen des alten Testamentes drei Klassen zu unterscheiden [2]). Sie nehmen an, daß die gotterleuchteten Patriarchen und Propheten, wie von den göttlichen Geheimnissen überhaupt, so auch von dem trinitarischen Geheimnisse eine tiefere und klarere Erkenntniß hatten [3]).

Eine minder vollkommene, aber dennoch einige Erkenntniß nimmt man bei den jüdischen Theologen oder Schriftgelehr-

losigkeit Melchisedechs als Vorbild des ewigen Ursprungs des Sohnes bezeichnet; an *Act.* 2, 18, wo Petrus die Weissagung Joël's (3, 1 ff.) für die Ausgießung des heiligen Geistes anführt u. s. w.

1) S. *Petav.* De Trin. l. 2, c. 7.

2) Vgl. *Theol. Wirceb.* Tom. 2, Disput. 5, cap. 1, art. 1.

3) Dieses wird auch von den heiligen Vätern ausgesprochen. Una trinitas semper in illa singulari divinitate annuntiata, creditaque ab illis est, qui ceteris antecellerent, cujusmodi prophetae, atque eximia sanctitate praediti homines fuere. *Epiphan.* Adv. haer. 2, haer. 5. So ist es eine sehr verbreitete Meinung der Väter, daß Abraham in der Erscheinung der drei Männer Gen. 18 den Dreieinen erkannt habe; Aehnliches nehmen sie bei David und den Propheten an. Es ist dieses nur eine Anwendung der allgemeinen Meinung der Väter und Theologen, daß die höchsten Träger der Offenbarung im alten Bunde auch die vollkommenste Erleuchtung und Erkenntniß von Gott empfangen hätten. S. Bd. 2, §. 78, insbes. S. 27. Man hat für diese Lehre auf *Matth.* 13, 17: Multi prophetae et justi cupierunt videre, quae videtis, und auf *Joann.* 8, 56: Abraham pater vester exultavit, ut videret diem meum. Vidit, et gavisus est — hingewiesen. Letztere Stelle ist aber nur dann beweisend, wenn man, mit vielen Vätern, annimmt, daß hier von einer Erkenntniß die Rede sei, die Abraham schon auf Erden, nicht erst in limbo Patrum, hatte. Cf. *Cornel. a Lap.* i. h. l.

ten, namentlich bei den frommen und erleuchteten an. Die Masse des Volkes endlich habe von dem trinitarischen Geheimnisse keine oder fast keine Erkenntniß gehabt.

Wenn wir erwägen, daß die Gottheit des Messias in den Propheten immer klarer hervortritt, wie nicht minder die Persönlichkeit der göttlichen Weisheit in den Sapientialbüchern, so darf man wohl im Allgemeinen annehmen, daß unter den besseren und tieferen jüdischen Theologen der vorchristlichen Zeit es an einer entsprechenden Erkenntniß nicht gänzlich gefehlt habe; ja es hat nichts Unwahrscheinliches, daß auch eine von den Propheten stammende Ueberlieferung noch klarere Aufschlüsse enthielt, als der Buchstabe der Schrift. Nehmen wir aber dieses an, so wäre es nicht unwahrscheinlich, daß diese Erkenntnisse zum Theil auch zum Volke, wenigstens zu den Besseren und Frömmeren gelangten. Dafür sprechen auch nicht undeutlich die Darstellung der heiligen Schrift[1]), die Natur der Sache[2]) und Thatsachen der Geschichte[3]).

---

1) Die Art und Weise, wie nach den Evangelien Johannes der Täufer (vgl. *Joann.* 1, 32), Christus, die Apostel zu den Juden vom Sohne und vom heiligen Geiste sprachen, deutet darauf hin, daß der Unterschied der göttlichen Personen Denen, zu welchen also gesprochen wurde, nicht vollkommen unbekannt gewesen. Wenn Kaiphas und die Synedristen Jesum wegen Blasphemie verurtheilten, haben sie, wie es scheint, es nicht deßhalb gethan, weil Christus den Messias im eigentlichen Sinne als Sohn Gottes, sondern weil er sich, an den sie nicht glaubten, als diesen göttlichen Messias bezeichnete.

2) Es entsprach ganz der göttlichen Weisheit und der überall befolgten Heilsökonomie, daß zur Zeit Christi in dem auserwählten Volke ein solcher Zustand religiöser Erkenntniß eingetreten, daß der Glaube an Christus als den wahren Sohn Gottes und deßhalb an das Trinitätsdogma für „wahre Israeliten" (Joh. 1, 47) von gutem Willen nicht allzu schwierig, vielmehr bereits in ihren religiösen Anschauungen vorbereitet war. Oder können wir — ganz abgesehen von Maria, Joseph, Zacharias, Elisabeth, Johannes — annehmen, daß Simeon und Anna (Luc. 2, 25—38), daß die Jünger und Apostel, die so bereitwillig der Botschaft: quia hic est filius Dei, auf das Zeugniß des Täufers und des heiligen Geistes (Joh. 1, 32—34) glaubten, gar keine Ahnung von einem heiligen Geiste und einem Sohne Gottes gehabt, oder diese Worte wie Rationalisten des 18. oder 19. Jahrhunderts verstanden hätten? Setzt nicht auch die ganze Art und Weise, wie Paulus im Hebräerbriefe für die Gottheit Christi, als des Sohnes und Abglanzes des Vaters, argumentirt, bei den Hebräern bereits aus ihrer Theologie eine gewisse Erkenntniß dieser Wahrheit voraus?

3) Wenn das pharisäische Judenthum Christum verwarf und in Folge davon, je länger um so mehr, auch antitrinitarisch wurde, so dürfen wir darüber nicht vergessen, daß der bessere Theil Israels an Christus glaubte und das Fundament und den Kern der Kirche bildete. Nicht nur waren sämmtliche Apostel Israeliten, war Paulus ein hervorragender Schüler Gamaliel's, sondern es traten

Daher wäre es auch nicht befremdend, wenn sich in der ächten, von einer späteren Polemik noch nicht beeinflußten Theologie der alten jüdischen Schulen klarere Spuren der Trinitätslehre und anderer christlicher Geheimnisse fänden. Sie würden sich vollständig aus einer richtigen Interpretation der heiligen Schriften und aus den Traditionen des noch nicht vom Geiste des alten Testamentes abgefallenen Judenthums erklären.

In der That haben ältere und neuere Theologen und Apologeten, zum Theil gründliche Kenner der rabbinischen Literatur[1]),

auch frühzeitig viele jüdische Priester in die Kirche ein (Act. 6, 7.), so daß der heil. Paulus (Rom. 11, 17) die ungläubigen Juden mit einigen vom lebendigen Baume abgebrochenen Zweigen vergleichen kann. Auch denke man an Nicodemus und Gamaliel, deren Gesinnung auch noch Andere theilten, die gleich dem letzteren nicht Muth und Glauben genug besaßen, sich entschieden und offen für Christus zu erklären. Bei diesen dürfen wir gewiß theologische Anschauungen und Ueberzeugungen voraussetzen, die zu den christlichen Geheimnissen nicht im Gegensatz standen.

1) Vor Allem ist hier der große Theologe und Orientalist Raymundus Martini anzuführen. Vorzüglichstes Mitglied der auf Rath des heil. Raymund von Pennaforte in Spanien gegründeten Collegien der Dominikaner zur Erforschung der jüdischen und arabischen Literatur, gab er als Resultat seiner und seiner Ordensgenossen Studien und zum Unterrichte des Clerus 1278 seinen in der Kirche hochgeschätzten Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos heraus, der von dem gelehrten Orientalisten und Theologen Joseph de Voisin, mit zahlreichen und sehr schätzbaren Noten und Observationen vermehrt, 1651 zu Paris bei Henault neu edirt wurde. Im dritten Theile des Pugio sucht Raymund die christlichen Geheimnisse, insbesondere die Trinität, den Juden gegenüber nicht nur aus dem alten Testamente, sondern auch aus den Schriften ihrer eigenen alten Rabbinen zu beweisen. Hauptsächlich aus ihm hat später der Minorit Galatinus in seinem viel von den Theologen gebrauchten Werke Secreta veritatis catholicae geschöpft. In unserer Zeit hat namentlich der gelehrte Rabbi Drach, nach seiner Bekehrung zum Christenthum, namentlich in seinem zweibändigen Werke De l'harmonie entre l'église et la synagoge (Paris chez Mellier 1844) den Nachweis unternommen, daß die alte und ächte Tradition der Rabbinen die christliche Auslegung des alten Testamentes bezüglich der christlichen Mysterien, namentlich bezüglich der Trinitätslehre bestätige und hat in diesem Sinne auch die Kabbala, insbesondere das Buch Zohar ausgelegt. Eine gedrängte Darstellung der Resultate Drach's hat neuestens Rohling in seinem Salomon. Spruchbuch (Mainz bei Kirchheim 1879) S. 78 ff. gegeben. Der so nüchterne und correkte Liebermann schreibt: Praeter Scripturae veteris testimonia, multa alia sunt, quae persuadent Trinitatem Personarum temporibus Christi et ante Christum non fuisse prorsus incognitam. Christus et Apostoli de divinis personis ita locuti sunt, ut manifestum sit, eos nihil protulisse, quod omnino novum et inauditum fuisset. Jam si ea adduntur, quae ex scriptis Philonis, ex Paraphrasta Chaldaeo, ex Cabalistarum sententiis et veterum Rabbinorum libris citantur a viris non magnae tan-

viele Stellen alter Rabbinen, namentlich auch Stellen der Kabbala [1]), in diesem Sinne ausgelegt; während Andere die Lehren der Rabbinen in einem anderen Sinne auffassen und namentlich die Kabbala als eine aus dem Neuplatonismus und Parsismus entsprungene dualistisch-emanatistische, pantheisirende Gnosis [2]) betrachten, welche mit den Geheimnissen des Christenthums, namentlich mit der christlichen Trinitätslehre, nichts gemein hat.

---

tum sed accuratae et castigatae eruditionis, non videtur dubio locum manere. Unde temeritatis accusantur aut ignorantiae, quamvis se doctiores forsan et acutiores existiment, qui volunt nihil de Trinitate fuisse ante Christum proditum. *Instit. Theol.* lib. 2 de Trin., p. 1, c. 1, prop. 2, §. 2. Aehnlich der Cardinal *Gotti*, Tr. III De Deo Trino, q. 1, dub. 1, §. 3, nr. XXVII.

1) קַבָּלָה = ἀποδοχή, acceptio, soll die von Moses, ja von Abraham, Noe und Adam herstammende mündliche Ueberlieferung der in ununterbrochener Reihe aufeinander folgenden größten Lehrer Israels über das tiefere Verständniß der jüdischen Glaubenslehre, insbesondere von Gott und seinen Eigenschaften, von der Schöpfung, den Engeln, dem Menschen u. s. w. enthalten, während der Talmud vorzugsweise die Ueberlieferung in Sachen des Gesetzes enthält. Daß namentlich das Buch Zohar in die ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung zurückgeht, ist wohl nicht zu bezweifeln. Unter den abendländischen Juden scheint die Kabbala übrigens erst im 13. Jahrhundert verbreitet worden zu sein. Unter den Christen wurde sie durch Picus von Mirandola bekannt, der drei Bände kabbalistischer Handschriften um schweres Geld von einem Juden erwarb, darin eine unwiderlegliche Bestätigung der christlichen Glaubensgeheimnisse fand und deßhalb eine Reihe von Thesen veröffentlichte. Die 5. lautet: Quilibet ebraeus cabbalista secundum principia et dicta scientiae cabbalae cogitur inevitabiliter concedere de trinitate et qualibet persona divina illud praecise, sine diminutione, additione aut variatione, quod ponit fides catholica christianorum. Auf Befehl Sixtus IV. wurden die Manuscripte des Picus in's Lateinische übersetzt. Es ist bekannt, wie Reuchlin die Kabbala in seinem, Leo X. dedicirten Buche De arte cabbalistica et de verbo mirifico überschätzte und welch' langer und verderblicher Streit dadurch entstand. Vgl. Janssen, Gesch. d. deutsch. Volkes, Bd. 2, S. 37 ff. Knorr von Rosenroth gab die *Kabbala denudata* (Sulzbach 1677) heraus. Ein Durchgehen dieses Buches wird wohl Jeden überzeugen, daß die Kabbala neben manchen Goldkörnern einen Wust der verderblichsten Irrthümer und Thorheiten enthält.

2) Hiernach hat das unendliche absolut unerkennbare „Nicht etwas", das Ainsoph oder das Urlicht, zu seiner Offenbarung zuerst den Urmenschen, den Adam Kadmon (derselbe hat in unseren Tagen wieder bei Schelling eine Rolle gespielt), das Urbild aller Wesen, hervorgebracht. Aus diesem emaniren die zehn Sephiroth in drei Ternaren, welche in der zehnten Sephire als ihrer Harmonie zusammengefaßt sind; durch diese Sephiroth resp. den Adam Kadmon als vorbildliche Welt (Aziloth) geht dann die dreifache Welt, der

Wir sind weder in der Lage, noch fordert es unsere Aufgabe, die Controversen über diese Frage zu entscheiden. Auf der einen Seite soll man, scheint es uns, nicht unbedingt auf die apologetischen Beweise verzichten, welche von bewährten Theologen und Apologeten unter Billigung der Kirche den Juden gegenüber aus den rabbinischen Schriften geltend gemacht wurden. Noch mehr aber müssen wir uns davor hüten, in der Werthschätzung der rabbinischen Schriften zu weit zu gehen[1]) und über manchem Guten und Interessanten den falschen Grundcharakter dieser, von dem nachchristlichen Judenthum theils verfaßten, theils entstellten Bücher zu übersehen. Dieses gilt namentlich von der Kabbala, dieser Theologie oder besser Theosophie eines jüdischen Gnosticismus. Hiezu sei noch Folgendes bemerkt.

In Alexandrien war das Judenthum mit griechischer Cultur und Philosophie in Berührung gekommen. Diese Berührung bildet ein wesentliches Moment in der providentiellen Vorbereitung auf die messianische Zeit. Demgemäß hat der heilige Geist selbst, zumal im Buche der Weisheit, der Theologie Israels den rechten Standpunkt und Weg der griechischen Philosophie gegenüber gezeigt und zugleich in der Lehre von der persönlichen göttlichen Weisheit die Logoslehre des neuen Testamentes vorbereitet. Allein während die gesunde jüdische Theologie und das jüdische Lehramt, zumal in Palästina, an der wahren Lehre festhielt, gingen andere jüdische Gelehrten, namentlich in Alexandrien, in dem Streben, das Judenthum vor der heidnischen Wissenschaft zu rechtfertigen und es als im Einklang mit den Lehren der griechischen Weisen, insbesondere des Plato, darzustellen, weit über die Gränzen der Wahrheit hinaus. Der glänzendste und einflußreichste Repräsentant dieser falschen und verderblichen Richtung ist Philo (etwa 20 a. Chr. — 40 p. Ch.). Was die heilige Schrift

innere Himmel, der äußere Himmel und die unterste Welt der Materie, hervor. Ist die Lehre der Kabbala so aufzufassen, so hat sie sicherlich mit der christlichen Lehre nichts gemein. Vgl. *Franzelin* l. c. p. 295, Note 1. Stöckl, Gesch. d. Phil. §. 95 und die hier citirten neueren Schriftsteller. Jene, welche in der Kabbala die Trinität finden, identificiren die drei obersten Sephiroth, Cether, Cochmah, Binah, mit den drei Personen der Trinität und diese wiederum mit dem Ainsoph als dem göttlichen Wesen.

1) Das ist namentlich bei Molitor (Philosophie der Geschichte oder über die Tradition. Frankf. 1827 ff., Münster, Theissing 1839 ff.) der Fall, welcher dadurch, bei aller guten Absicht und katholischen Gesinnung, selbst in manche Irrthümer einer falschen Gnosis gerathen ist. Von solchen Irrthümern ist Thimus (Harmonikale Symbolik des Alterthums, Köln 1860 ff.) frei geblieben, aber seine Auslegung der Kabbala, zumal des Buches Jezirah ist, wie seine ganze Auffassung der alten Zahlenmystik, sehr zweifelhaft. Vgl. Klasen, die altest. Weisheit S. 17 ff.

des alten Bundes und die jüdische Theologie von dem Engel des Herrn und des Bundes, von den durch ihn vermittelten Theophanien, von dem Sohne Gottes, von der Weisheit und dem Worte, als dem Mittler der göttlichen Offenbarungen[1]), was sie ferner von den Engeln[2]) enthält, das vermischte und identificirte er in seiner durch ihr Schwanken und ihre Unklarheit[3]) um so gefährlicheren Theorie mit den Ideen und dem Nus Plato's und dem Logos beziehungsweise der Weltseele der Stoiker, indem er die in der heidnischen Philosophie im Schwange gehende Logoslehre nicht etwa corrigirte und zu den von der Offenbarung gegebenen Begriffen empor hob, sondern letztere zu jener herabzog und falsche Lehren mit heiligen Namen benannte. Der höchste Gott ist ihm der absolut Unerkennbare und Unzugängliche, der mit der Welt und Materie nicht unmittelbar, sondern nur durch Mittelwesen in Berührung treten kann. Die erste und höchste Emanation aus Gott ist der Logos, der Inbegriff der Ideen, die Fülle (πλήρωμα), das Ebenbild (εἰκών), der Abglanz (δόξα), die Abschattung (σκία) Gottes, der erstgeborene und älteste Sohn Gottes (υἱὸς πρωτόγονος, πρεσβύτατος), der zweite, untergeordnete Gott (δεύτερος θεός). Als in Gott seiend und von ihm emanirend, ist er λόγος ἐνδιάθετος, als die Welt bildend, in ihr wirkend und sich offenbarend λόγος προφορικός. Als letzterer wird er Siegel (σφραγίς) Gottes genannt, indem er der Welt ein Bild Gottes durch die Ideen einprägt. Er ist das Band der Einheit, das Alles verbindet, die allbelebende Seele der Welt. Und wie der Logos das Werkzeug ist, wodurch Gott Alles schafft beziehungsweise bildet, so ist er auch das Steuerruder, wodurch er Alles lenkt. Ihm schreibt daher Philo auch alle Offenbarungen und Gnaden Gottes zu, von denen das alte Testament redet. Er ist jener von Gott gesendete höchste Engel, der Engel des Angesichtes, der Erzengel, durch den Gott sich den Menschen offenbart und ihnen seine Befehle und Wohlthaten mittheilt. Daher bezeichnet ihn Philo auch als Mittler und Hoherpriester und da, wo er, wenn auch dunkel, von dem Messias als dem Wiederhersteller Israels redet, gibt er zu erkennen, daß der Logos, den er als eine himmlische Erscheinung darstellt, dieser Messias sein werde.

1) Alles dieses dient ihm zur Stütze seiner specifisch dualistischen Anschauung, daß der höchste Gott nicht unmittelbar sich offenbaren könne; eine Ansicht, die von manchen modernen Schriftstellern in bedenklicher und gefährlicher Weise auch auf Gott den Vater angewendet wurde. Vgl. den folgenden §. und die Lehre von der Appropriation und der Mission.

2) Sie werden ihm zu Kräften (δυνάμεις), welche den platonischen Ideen entsprechen.

3) Vgl. Haneberg's Art. Philo in Wetzer's K.-Lex.

Hiernach ist klar, daß Philo der Offenbarung wohl vielfach Namen und Ausdrücke entlehnt, den Sinn derselben aber in heilloser Weise verfälscht und daß seine Logoslehre mit der christlichen Trinitätslehre nichts gemein hat, wohl aber jene Grundirrthümer enthält, aus denen der Gnosticismus und der Arianismus geflossen sind[1]).

Nachdem Israel von dem Messias abgefallen war und das Judenthum nicht mehr unter göttlicher Leitung stund, war es nur natürlich, wenn der Irrthum nach den verschiedensten Richtungen hin immer mehr die ursprüngliche Wahrheit überwucherte und entstellte, ohne sie aber gänzlich zu vertilgen. Auf der einen Seite finden wir daher bei den Juden, namentlich in der Kabbala, eine durch allegorische Schriftauslegung, durch Buchstaben- und Zahlenmystik getragene falsche und verderbliche dualistisch-emanatistische Gnosis; auf der anderen Seite einen, mit einer phantastischen Engel- und Dämonenlehre verbundenen, die Trinität leugnenden und bekämpfenden abstracten Unitarismus, der in seinem Streben, die Einheit und Geistigkeit Gottes über Alles zu erheben, die Lebendigkeit und Erkennbarkeit Gottes aufhebt[2]). Aber ohne Zweifel haben sich in den jüdischen theologischen und theosophischen Schriften auch Spuren alter und ächter Ueberlieferung und Schriftauslegung, und darin Zeugnisse für die bereits im alten Testamente angedeuteten christlichen Glaubensgeheimnisse, namentlich auch für die Trinität erhalten. Diese nach kritischer Feststellung apologetisch geltend zu machen, ist man daher sicherlich berechtigt. Dagegen ist es nicht nur wissenschaftlich falsch, sondern auch ein Nachtheil und eine Gefahr für die Religion, wenn man auch in den Speculationen und Träumen einer falschen jüdischen Gnosis, mit Verkennung ihres wirklichen durchaus verwerflichen Sinnes, die Geheimnisse des Christenthums finden, ja aus ihnen ein tieferes Verständniß derselben gewinnen wollte; kein Wunder, wenn solche Bestrebungen ihre Urheber selbst auf Irrwege geführt haben.

§. 212.

Die Trinität das höchste Glaubensgeheimniß; ihre Wichtigkeit; ihr Verhältniß zur natürlichen Gotteserkenntniß einer- und zu den übernatürlichen Geheimnissen andererseits.

Da das Trinitätsdogma uns von Gott die vollkommenste Erkenntniß gewährt, so ist es die höchste

1) Vgl. *Petav.* De Trin. l. 1, c. 2. *Franzelin*, De Trin. Thes. 18, p. 293 sq. Stöckl, Gesch. d. Phil. §. 49. Schwane, Dogmengesch. der vornicän. Zeit, §. 11.

2) Vgl. Haneberg a. a. O.

und centralste Wahrheit, welche man mit Recht als die übernatürliche Vollendung unserer natürlichen Gotteserkenntniß und als das Fundament und Licht aller übernatürlichen Wahrheiten bezeichnen kann[1]).

Um jedoch nicht zu Mißverständnissen und falschen Consequenzen zu führen, bedarf Letzteres einer etwas näheren Erklärung.

I. Daß Gott das unendlich vollkommene Wesen, das absolute Sein (actus purus) und der Schöpfer aller Dinge ist, kann auch ohne Erkenntniß der Trinität schon durch die natürliche Vernunft erkannt und bewiesen werden, wie auch an sich die Offenbarung dieser Wahrheiten und der übernatürliche Glaube an dieselbe ohne die Offenbarung der Trinität und den Glauben an sie möglich wäre[2]). Allein durch das Trinitätsdogma werden diese natürlichen Wahrheiten bestätigt und vollkommener beleuchtet. Indem uns nämlich in diesem Dogma, freilich noch unter dem Schleier des Glaubens, das innere Leben Gottes erschlossen wird, können wir vollkommener, als durch die nur aus den Creaturen geschöpfte Erkenntniß des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften, einsehen, daß und wie Gott das unendliche Leben, die absolute Weisheit und Liebe, die höchste Seligkeit, wie er ferner die absolute Ursache und das Urbild der Creaturen ist. Insofern kann man die Trinitätslehre als Vollendung und Krönung der Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes bezeichnen; nicht aber in dem Sinne, als ob dieselbe nur eine weitere Entfaltung der natürlichen Gotteslehre wäre und somit aus derselben durch die bloße Vernunft abgeleitet werden könnte. Insofern sodann die Trinitätslehre die absolut sich selbst genügende und schlechthin unabhängige Vollkommenheit und Seligkeit des göttlichen Lebens uns vollkommener offenbart, als die schon der Vernunft erkennbare Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, gewährt sie uns auch eine vollkommenere Erkenntniß von der absoluten Freiheit Gottes bezüglich der Schöpfung[3]); während sie

1) Vgl. Scheeben, Dogm. Bd. 1, §. 127.

2) Nachdem die Trinität geoffenbart ist, kann selbstverständlich Derjenige, welchem das Dogma von der Trinität genügend proponirt ist, nicht demselben den Glauben versagen und dennoch den übernatürlichen Glauben an Gott und die Schöpfung bewahren: denn der Glaube ist untheilbar. Dagegen einen natürlichen Glauben an diese Wahrheiten und ein natürliches Wissen derselben kann er bewahren; allein dieser natürliche Glaube und das natürliche Wissen gehen, wie auch die Erfahrung lehrt, Demjenigen, der durch eigene Schuld vom übernatürlichen Glauben abgefallen ist, nur zu leicht verloren.

3) Davon sagt Thomas *S. Th.* 1, q. 32, a. 1, ad 3: „Cognitio divinarum personarum fuit nobis necessaria . . . ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo,

uns zugleich in der nothwendigen und unendlichen Selbstmittheilung Gottes ein vollkommeneres Urbild und einen vollkommeneren Beweggrund der freien schöpferischen Liebe enthüllt, als die rein natürliche Gotteserkenntniß es vermag. In dieser doppelten Beziehung liegt also in der Trinitätslehre die wirksamste Widerlegung und Ueberwindung aller pantheistischen und emanatistischen Anschauungen. Dagegen ist es falsch und verderblich zu behaupten, wie mitunter geschehen ist, daß diese Irrthümer *nur* durch die trinitarische Gotteserkenntniß überwunden werden könnten: denn dazu genügt, wie wir bereits gesehen haben und in der Schöpfungslehre weiter sehen werden, vollkommen die natürliche Gotteserkenntniß, obwohl sie die Trinität nicht erreicht.

Welche verderbliche Consequenzen die Behauptung, nur auf Grund der Trinitätslehre könne der Pantheismus widerlegt und die Schöpfung bewiesen werden, nach sich zieht, leuchtet durch sich selbst ein. Man muß dann nämlich entweder annehmen, nur auf Grund des übernatürlichen Glaubens an die Trinität, nicht aber durch die bloße Vernunft, könne der Pantheismus überwunden und die Schöpfung vertheidigt werden; oder aber man muß behaupten, daß die Vernunft im Stande sei, die Trinität zu finden und zu beweisen. Beides steht gleichmäßig mit dem Glauben in Widerspruch[1]).

---

excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suae bonitatis. Damit behauptet *Thomas* also keineswegs, daß die Schöpfung nicht durch die bloße Vernunft, sondern nur aus dem Mysterium der Trinität bewiesen werden könne. Vgl. die Schöpfungslehre.

1) Die Frage, ob und inwiefern die Trinität und somit die Ausgänge der göttlichen Personen an sich eine nothwendige Voraussetzung der Schöpfung seien, werden wir in der Schöpfungslehre behandeln. Dort werden wir sehen, daß die Schöpfung (wie alle opera Dei ad extra) *formaliter* Werk des göttlichen Wesens, in specie des essentialen Erkennens und Wollens, also nicht der göttlichen Personen und des notionalen Erkennens und Wollens sind, daß also *insofern* die Schöpfung nicht durch den Ausgang und Unterschied der Personen bedingt ist; daß aber selbstverständlich die Trinität *insofern* nothwendige Voraussetzung der Schöpfung ist, als Gott nothwendig dreieinig ist und es einen anderen Gott und somit einen anderen Schöpfer nicht geben kann, als den Dreieinigen, wie auch das essentiale Erkennen und das essentiale Wollen, das freie sowohl als das nothwendige, mit dem notionalen der Sache nach identisch ist und nothwendig jede der göttlichen Personen absolute Ursache der Schöpfung und aller göttlichen Werke ist. In welcher Weise aber und in welchem Sinne die göttlichen Eigenschaften, Thätigkeiten und Werke den einzelnen Personen zuzueignen sind, werden wir unten in der Lehre von den Appropriationen sehen.

II. Was wir bisher von dem Verhältniß der Trinität zur Schöpfung und den natürlichen Werken Gottes gesagt haben, gilt in noch höherem Grade und Sinne bezüglich der übernatürlichen Werke Gottes. Die ewige, nothwendige Zeugung des Sohnes und Spiration des heiligen Geistes und die in ihnen sich vollziehende absolute Mittheilung der göttlichen Natur ist, wie wir an seinem Orte betrachten werden, das höchste Urbild und der tiefste Beweggrund jener freien Mittheilungen der Gnade und Glorie, wodurch Gott die vernünftigen Creaturen zu seiner übernatürlichen Aehnlichkeit erhebt und dadurch zu seinen Kindern und zu Tempeln des heiligen Geistes macht. In noch höherem Maße gilt dieses von der Incarnation, durch welche die menschliche Natur in die göttliche Persönlichkeit aufgenommen wurde. Insofern ist das trinitarische Geheimniß Grund und Wurzel aller anderen übernatürlichen Geheimnisse und daher auch Schlüssel zu ihrem vollen Verständnisse. Allein, wie bezüglich der Schöpfung und der natürlichen Werke, ist auch bezüglich der Werke der Uebernatur daran zu erinnern, daß die göttliche Causalität auch bezüglich ihrer dem göttlichen Wesen und in ihm den drei Personen zumal zukommt. Und auch bezüglich der übernatürlichen Werke Gottes ist daher festzuhalten, daß die Trinität zwar ihre materiale, nicht aber ihre formale Voraussetzung ist m. a. W. nur der trinitarische Gott kann Gnade und Glorie mittheilen, weil es keinen anderen Gott gibt und geben kann, als den Dreieinen; dagegen darf man nicht sagen, daß die übernatürliche Gottverähnlichung der Creatur durch die Gnade und Glorie formaliter die Production der göttlichen Personen zur nothwendigen Voraussetzung habe und somit ohne letztere gar nicht gedacht werden könnte. Was die Incarnation betrifft, so hat freilich und selbstverständlich die Menschwerdung des Sohnes dessen Existenz und somit dessen ewigen Ausgang vom Vater zur Voraussetzung. Allein selbst bezüglich der Incarnation kann man unserer Ansicht nach nicht behaupten, daß sie formaliter durch die Trinität bedingt sei: denn sowie die Theologen mit Recht lehren, daß die Incarnation auch einer anderen Person, als der zweiten, ja daß eine Incarnation der drei Personen zusammen möglich gewesen wäre[1]), so kann offenbar auch nicht in Abrede gestellt werden, daß, wenn man die Einpersönlichkeit Gottes voraussetzte, eine Incarnation dieser Einen Person möglich sei. Die Voraussetzung der Einpersönlichkeit ist freilich unmöglich; denn Gott ist nothwendig dreipersönlich und insofern kann nur eine der drei Personen, oder können auch mehrere der-

1) Darüber in der Incarnationslehre.

selben Terminus der Incarnation und kann nur der dreipersönliche Gott deren bewirkende Ursache sein. Deßgleichen werden durch alle göttlichen Werke nothwendig die entsprechenden Beziehungen und Appropriationen zu den göttlichen Personen begründet, wie sie auch nothwendig in dem Geheimniß der Trinität ihr supereminentes Urbild und den tiefsten Beweggrund ihrer freien Verursachung haben. Daß aber nichts destoweniger die hier gemachten Einschränkungen von Wichtigkeit sind, wird sich später noch klarer herausstellen.

III. Aus dem Bisherigen ergibt sich genügend die eminente Wichtigkeit der Trinitätslehre. Sie ist von der höchsten Wichtigkeit an sich selbst, da sie uns durch den Glauben die höchste und vollkommenste Erkenntniß von Gott und seinem innersten Leben und dadurch einen Anfang und Vorgeschmack jener Erkenntniß gewährt, in welcher vorzugsweise die Seligkeit der himmlischen Anschauung besteht[1]). Sie ist von höchster Wichtigkeit bezüglich aller anderen Glaubenslehren, die theils sie zur Voraussetzung haben und auf ihr beruhen, theils von ihr ein höheres Licht empfangen, wie in dem Vorausgehenden genügend angedeutet wurde und aus dem Verlaufe der ganzen Dogmatik sich ergeben wird. Deßhalb ist die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nicht eine unfruchtbare transcendentale Speculation, sondern Fundament und Krone, wie des Glaubensbekenntnisses, so des praktischen christlichen Unterrichtes; sie ist der höchste und populärste Gegenstand der Andacht der Kirche und des christlichen Volkes; die tiefste Quelle der Erbauung, der heiligsten Freude und der reinsten, vollkommensten Liebe[2]).

Diese fundamentale Bedeutung der Trinitätslehre hat die göttliche Vorsehung auch in der Geschichte der Kirche hervortreten lassen. Die ganze erste Periode der Kirchengeschichte hat vorzugsweise die Vertheidigung und Formulirung des Trinitätsdogma's zu ihrer Aufgabe und zwar vor Allem der Trinität an sich. Denn obwohl

1) Die aus dem Glauben entspringende übernatürliche Liebe und Andacht hat daher ganz wesentlich die allerheiligste Dreifaltigkeit, den Vater und den Sohn und heiligen Geist, zu ihrem Gegenstande und schöpfet aus diesem Dogma die ihr eigenthümliche Kraft und Süßigkeit. Demgemäß sind auch alle Gebete der Kirche an den Dreieinen resp. in besonderer Weise an einzelne göttliche Personen gerichtet. Vgl. Scheeben a. a. O.

2) Vgl. die vortrefflichen Ausführungen Kleutgen's gegen frühere Aeußerungen Hirscher's, Theol. d. Vorz., Thl. 1, Abh. 3, Hpst. 1. Bd. 1, 2. Aufl. S. 238—265. Auch leuchtet ein, daß, wenn man von den göttlichen Personen nur im Zusammenhang mit den Werken, die ihnen appropriirt werden, also vom Vater nur und vorzugsweise als dem Schöpfer, vom Sohne als dem Erlöser, vom heiligen Geiste als dem Heiligmacher handelt, sabellianische Vorstellungen nur allzu leicht sich nahe legen.

die Person Christi meistens den Ausgangspunkt bildete, so war doch die Wesenseinheit und Personentrinität in Gott der eigentliche Gegenstand jener großen dogmatischen Kämpfe. Erst nachdem die Trinität formulirt war, folgten die christologischen Kämpfe und erst um ein Jahrtausend später wurde die Justificationslehre Gegenstand des dogmatischen Kampfes.

IV. Den von uns früher[1]) entwickelten Grundsätzen gemäß werden wir nun zunächst die Lehre von der Trinität in ihrer Totalität aus der Schrift und Ueberlieferung und den Lehrentscheidungen der Kirche positiv begründen und darlegen, damit die positiven Beweise für dieses Grunddogma in ihrem Zusammenhange und in ihrer ganzen Fülle und Stärke an's Licht trete, was in demselben Maße nicht möglich ist, wenn wir diesen Beweis nach den einzelnen Lehrpunkten unseres Dogma's zertheilen würden.

Den Schriftbeweis und zum Theil auch den Traditionsbeweis für die zweite Person der Gottheit werden wir der Natur der Sache nach vorzugsweise solchen Stellen entlehnen müssen, welche von der göttlichen Persönlichkeit Jesu Christi handeln und daher zugleich Beweise für das Incarnationsdogma sind. Nicht wenige Theologen haben daher einen großen Theil dieser Stellen nicht in der Trinitäts-, sondern erst in der Incarnationslehre verwerthet. Wir halten es aber für zweckmäßiger, eine solche Theilung nicht vorzunehmen, vielmehr alle von Christus und seiner Gottheit handelnden Stellen schon hier zum Beweise der Persönlichkeit und Gottheit des Logos zu vereinigen, indem wir uns deren spätere christologische Verwerthung vorbehalten. Nur dadurch ist es möglich, hier den Beweis für die Trinität in seiner ganzen Vollständigkeit zu geben. Wir ahmen auch darin die Kirche und ihre Väter nach, welche zuerst und zunächst jene Beweise für die Gottheit Christi den antitrinitarischen Häresien gegenüber geltend gemacht hat. In der Christologie werden wir dann den Vortheil haben, auf diese Beweisführung recurriren und dann um so sorgfältiger die das Geheimniß der hypostatischen Union speciell berührenden Momente behandeln zu können.

Auf diese positive Darlegung und Beweisführung lassen wir sodann im innigsten Anschlusse an die constante Lehre der Schule die theologische Erörterung des Trinitätsdogma's folgen. Endlich schließen wir mit der speciellen Betrachtung der einzelnen göttlichen Personen, sowie ihres Verhältnisses zu einander, zum göttlichen Wesen und zu den göttlichen Werken.

1) Bd. 3, §. 128, II, S. 8 ff.

Erstes Kapitel.

Positive Darlegung und Begründung der Trinitätslehre aus der heiligen Schrift.

§. 213.

Begriff der Trinität im Allgemeinen.

I. Der numerisch Eine Gott subsistirt in drei Personen, welche vermöge des Gegensatzes ihrer Relationen von einander real verschieden, ihrem Wesen und ihrem absoluten Sein nach aber identisch sind.

Dieses ist in kurzer Fassung das Trinitätsdogma[1]).

Bevor wir den Sinn und Inhalt dieser Definition näher auseinanderlegen, wollen wir vorerst die Trinität aus Schrift, Tradition und kirchlichen Lehrentscheidungen nachweisen. Mit diesem Nachweise wird zugleich der Sinn des Dogma's und werden dessen einzelne Lehrbestimmungen sich entfalten. Wir setzen dabei den bereits geführten Beweis der numerischen Einheit Gottes[2]) und der absoluten Einfachheit seines Wesens[3]) voraus. Hiernach ist von vornherein klar, daß Schrift und Ueberlieferung, wenn sie von der Einheit der verschiedenen göttlichen Personen reden, unter

1) Omnis fidei nostrae sermo huc tendit, ut unam quidem videamus Deitatis naturam, quae sit in tribus subsistentiis propriis. *Cyr. Alex.* De trin. dial. 3. Das Athanasianische Glaubensbekenntniß faßt das Dogma in den Worten zusammen: Fides catholica haec est: ut Unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes. Alia enim est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti; sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus sanctus . . . Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus Sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Wie die Kirche dieses Bekenntniß für jeden Sonntag in die Tagzeiten, so hat sie ein ähnliches in die heilige Messe durch die *Praefatio de Trinitate* aufgenommen.

2) §. 151 — §. 154.

3) §. 171 — §. 173.

dieser Einheit nicht eine Einheit niederer Art, etwa nur die Einheit der Gattung oder der Art, oder eine noch mindere Einheit, sondern die numerische verstehen.

II. Da die Trinität erst im neuen Testamente mit voller Klarheit, im alten minder deutlich geoffenbart ist, so hat ein Theil der Theologen im Schriftbeweis der Trinität die Lehre des neuen Testamentes an die Spitze gestellt und erst darauf die Andeutungen des alten Testamentes als eine Ergänzung folgen lassen. Andere haben dem Schrift- und Väterbeweise die Darlegung der kirchlichen Lehrentscheidungen vorangehen lassen. Beides hat seine Berechtigung. Nichtsdestoweniger ziehen wir mit der Mehrzahl der Theologen vor, den Schriftbeweis mit dem alten Testamente zu beginnen und den Traditionsbeweis mit der Darlegung der kirchlichen Lehrentscheidungen zu beschließen. Dieser Gang, der sich an die Geschichte der Offenbarung und kirchlichen Lehrentwickelung anschließt, scheint uns geeigneter, sowohl die Fülle und Kraft des positiven Beweises zur Anschauung zu bringen, als stufenweise das theologische Verständniß des Dogma's vorzubereiten. Hiebei darf jedoch die dogmatische Beweisführung nicht zu einer offenbarungs- und dogmengeschichtlichen Abhandlung werden. Was gezeigt werden soll, ist einzig die Wahrheit, daß das Trinitätsdogma, so wie es uns die Kirche zu glauben vorstellt, bereits im alten Testamente grundgelegt, im neuen Testamente klar geoffenbart, von der Kirche zu allen Zeiten und allen Arten von Häresien gegenüber stets festgehalten und vertheidigt worden ist.

§. 214.

Allgemeine Andeutungen der Trinität im alten Testamente.

Nach der allgemeinen Lehre der Väter und Theologen finden sich im alten Testamente eine Reihe von Stellen, welche Hindeutungen auf eine Mehrheit, insbesondere auf eine Dreiheit der Personen in Gott enthalten.

I. Schon in den ersten Versen der Genesis erblicken manche Väter und Theologen eine Hinweisung auf das trinitarische Geheimniß[1]). Eine fernere Hinweisung auf eine Mehrheit göttlicher

1) Wir sehen hier von dem unmittelbar folgenden Indicium ab, das in der Pluralform Elohim in Verbindung mit der Singularform Bara (schuf) liegt, und haben nur im Auge, daß Viele unter dem ersten Wort: בראשית, in principio, ἐν ἀρχῇ, den Sohn verstehen, wie im zweiten Vers in dem über den Wassern schwebenden Geiste die dritte Person der Gottheit angezeigt ist. So Theophilus von Antiochien (Ad Autol. l. 1, §. 3; l. 2, §. 10, 13).

Personen erblickt man in der Pluralform Elohim, Adonim[1]) u. s. w. in Verbindung mit der Einzahl des begleitenden Verbums, sowie in der so häufigen Verbindung des Namens Elohim mit anderen Gottesnamen in der Singularform, insbesondere mit dem Namen Jehova[2]). Nun kann es freilich, obwohl Manche das

---

Clemens von Alexandrien (Strom. l. 7, §. 7); Origenes (In Gen. hom. 1, §. 1.); Augustinus (Gen. ad lit. l. 1, c. 3, §. 18; c. 4, §. 9; c. 6, §. 12) und Andere, die man bei *Patritii*, De interpret. scripturar. sacr. lib. 2, q. 2 „An prima vox Geneseos verti possit: In Filio" p. 27 citirt findet. Von den Theologen sei nur Thomas (*S. Th.* 1, q. 46, a. 3, c.) angeführt. Näheres in der Schöpfungslehre. Obwohl die Mehrzahl der Ausleger das „In principio" vom zeitlichen Anfange der Schöpfung versteht, und es auch die Dogmatiker vor Allem für diese Wahrheit als unzweifelhaftes Argument geltend machen, so kann dennoch nicht geleugnet werden, daß die andere Interpretation zulässig ist und plausibele Gründe für sich hat. Daß das Wort Bereschit selbst diesen Sinn ohne Zwang gestattet, ist unzweifelhaft; gerade wie man auch nach dem Genius der griechischen Sprache mit Theophil. Ant. a. a. O. sagen kann: Ἐν ἀρχῇ . . . τουτέστι, διὰ τῆς ἀρχῆς, sowie im Lateinischen: In principio idest per principium. Ebenso gewiß ist, daß das N. T. den Sohn wiederholt ἀρχή, principium nennt. *Col.* 1, 18 ὅς ἐστιν ἀρχή, qui est principium. Cf. *Apoc.* 1, 8; 21, 6; 22, 13. *Joann.* 8, 25. Wenn der heil. Paulus *Col.* 1, 16 schreibt: Quoniam in ipso condita sunt universa, und Johannes *Apoc.* 3, 14: Qui est principium (ἀρχή) creaturae Dei, so scheinen sie sehr deutlich auf den Anfang der Genesis hinzuweisen. So heißt es auch *Ps.* 33 (32), 6: Verbo Domini coeli firmati sunt. Vgl. auch *Sap.* 8, 22 sq. Daß das jerusalemische Targum das Bereschit durch בְּחוּכְמָא „in der Weisheit" wiedergibt, zeigt, daß diese Auffassung auch den Juden noch in später Zeit geläufig war. Cf. *Patrici* l. c. Auch wird durch diese Auffassung die Beweiskraft des ersten Verses der Genesis für das Schöpfungsdogma nicht wesentlich beeinträchtigt. Nichtsdestoweniger scheint es uns richtiger, bezüglich des *In principio* der Genesis als unzweifelhaften Literalsinn die gewöhnliche Auslegung festzuhalten. Das hindert aber nicht, daß wir die Deutung auf den Logos als einen vom heiligen Geiste selbst bei der Inspiration jener Worte mitbeabsichtigten mystischen Sinn zulassen. Inwiefern Moses ein Bewußtsein von diesem Sinne hatte, muß dahingestellt bleiben. „Im Anfang war das Wort" schrieb Johannes offenbar im Hinblicke auf den Anfang der Genesis. Ebenso klar ist aber auch, daß er hier im Prolog das Wort ἐν ἀρχῇ im Sinne des Zeitanfangs, nicht gleichbedeutend mit dem Logos als der ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως *Apoc.* 3, 14 nahm, da er ja schreibt, daß der Logos im Anfang war und erst später V. 3 ihn als den bezeichnet, durch den Alles gemacht ist. Daß Reschit *Gen.* 1, 1 auch vielfach bei den alten Rabbinen als die weltschaffende Weisheit, als das Wort, die zweite Person der Gottheit aufgefaßt wurde, sucht u. A. *Drach* a. a. O. Pariser Ausg. v. 1844 tom. 1 namentlich aus dem Buche Zohar zu zeigen. S. p. 286 ff. Vgl. Rohling, Spruchb. S. 79.

1) *Malach.* 1, 6.

2) Würde man Jehova speciell vom Sohne verstehen (vgl. hierüber

Gegentheil behaupteten, keinem Zweifel unterliegen, daß die Form der Mehrzahl eines Hauptwortes im Hebräischen als Pluralis majestaticus vorkommt, um eine besondere Größe und Erhabenheit auszudrücken[1]). Nichtsdestoweniger wird man nicht leugnen können, daß es bei dem strengen Monotheismus des alten Bundes immerhin merkwürdig bleibt, daß Moses und die Propheten die Form Elohim wählten, obwohl die hebräische Sprache eine doppelte Singularform dieses Wortes zu Gebote stellte[2]), und daß wir deßhalb Grund haben, darin eine providentielle Vorbereitung der zukünftigen Offenbarung des trinitarischen Geheimnisses zu erblicken.

Von größerem Gewichte als lediglich die Pluralform der Gottesnamen sind jene zahlreichen Sätze des alten Testamentes, in welchen Gott von sich selbst im Plural und zugleich wieder im Singular redet[3]). Das ist schon bei der Erschaffung des Menschen der Fall: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichniß — in Verbindung mit den darauf folgenden Worten: Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde; nach dem Bilde Gottes schuf er ihn[4]).

Offenbar wird an dieser Stelle der göttliche Wille der Schöpfung des Menschen wie ein unter Mehreren in der Gottheit gefaßter Rathschluß dargestellt, dabei aber zugleich die Einheit Gottes hervorgehoben. Demgemäß legen Väter und Theologen diese Stelle einmüthig von der Trinität aus[5]). Wenn Juden und Unitarier

§. 215 u. 216), so müßte man Elohim allerdings einfach als Namen der göttlichen Natur ansehen. Darauf, daß nach den Deutungen mancher Rabbinen in den Buchstaben des Tetragrammaton nicht nur die Trinität, sondern auch die Incarnation enthalten sei, welche auch im Bereschit gefunden wird (vgl. Drach, a. a. O.) wollen wir nicht weiter eingehen. Der unsichere, zweideutige Charakter der rabbinischen Schriften läßt uns dieß allzu gefährlich und bedenklich erscheinen. Uebrigens kommt Elohim auch mit dem Verbum (z. B. Gen. 20, 13 im Hebr. hit'u), sowie mit dem Adjectiv in Pluralform und zugleich in Verbindung mit dem Singular Jehova vor, so z. B. *Jer.* 10, 10. Vgl. Zschokke, Theol. d. Proph. S. 106.

1) Reinke, Beitr. z. Erklär. des A. T., Bd. 3, S. 138.

2) Vgl. Bd. 3, §. 158, S. 332 u. 333.

3) Vgl. Zschokke, Theol. d. Proph. S. 106 ff.

4) Et ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram . . . Et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum. *Gen.* 1, 26 & 27. Vgl. Holzammer-Schuster, Handb. d. Bibl. Gesch., I, S. 56, A. 10; 72, A. 3.

5) Si te adhuc numerus scandalizat Trinitatis, quasi non connexae in unitate simplici, interrogo, quomodo unicus et singularis pluraliter loquitur? Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; cum debuerit dixisse: Faciam hominem ad similitudinem et imaginem meam: ut-

das Wort: Lasset uns machen, als zu den Engeln als dem Rathe Gottes gesprochen, erklären wollen[1]), so ist dieses unstatthaft, da Gott bei der Schöpfung nicht mit seinen Geschöpfen zu Rathe gehen kann[2]), aber auch durch die Stelle selbst widerlegt, da ja der Mensch nicht nach dem Urbilde der Engel, sondern Gottes[3]) erschaffen ist, wie der folgende Vers ausdrücklich erklärt. Dieser falsche Erklärungsversuch jüdischer Gelehrten ist jedoch ein Argument dafür, daß das Wort Faciamus in unserer Stelle von mehreren Personen und nicht

---

pote unicus et singularis. Sed et in sequentibus: Ecce Adam factus est tanquam unus ex nobis, fallit aut ludit; ut cum unus, et solus, et singularis esset, numerose loqueretur. *Tert.* Adv. Prax. 12. So auch *Iren.* Adv. haer. l. 4, c. 37, nr. 20, wo er die gnostische Lehre, daß der Mensch durch Engel erschaffen sei, widerlegt. Non ergo Angeli fecerunt nos nec nos plasmaverunt, nec Angeli potuerunt facere imaginem Dei, nec alius quis praeter verbum Domini, nec virtus longe absistens a Patre universorum. Nec enim indigebat horum Deus ad faciendum, quae ipse apud se praedefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper verbum, et sapientia Filius, et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere ac sponte fecit, ad quos et loquitur dicens: *Faciamus hominem.* So alle folgenden Väter. Vgl. *Petav.* De trin. l. 2, c. 7. Hilarius de Synod. führt mehrere Capitula der Syrmischen Synode (von 351) an, darunter folgendes: Si quis, *Faciamus hominem*, non Patrem ad Filium dixisse, sed ipsum ad seipsum dicat Deum locutum: anathema sit. So allgemein anerkannt war diese Auslegung im Alterthum.

1) Merkwürdig ist in dieser Beziehung der von Moses Maimonides (More Nebochim l. 2, c. 6) aufgestellte Canon: wo Gott in Plurali spricht, oder wo Elohim und Jehova verbunden ist, seien immer Gott und seine „obere Familie" oder sein „Haus des Gerichtes" nämlich die höchsten Engel zu verstehen. Er fügt bei, die alten Lehrer bezeugten: „Gott habe nichts gemacht, was er nicht zuvor geschaut habe in der oberen Familie". Hiebei erinnert Maimonides an Plato, der ja auch sage, daß Gott die Ideen der Dinge in der intelligibelen Welt schaue und aus ihnen dann die Dinge hervorbringe. Die lange Stelle s. in den Observationen Du Voisin's zum Pugio fidei P. 3, dist. 1, c. 3 (ed. Par. 1651, p. 391.) Wir haben hier ein merkwürdiges Beispiel, wie auch der nüchterne und rationalisirende Maimonides von der platonisirenden jüdischen Theosophie nicht unberührt blieb. Zeugnisse der Rabbinen für die trinitarische Deutung s. ebendas. p. 388 sq.

2) Die Väter erklären eine solche Annahme geradezu für blasphemisch. *Basil.* Hexaëm. i. h. l. *Theodoret.* In Gen. q. 19. *Augustin.* Civ. Dei l. 16, c. 6. Vgl. auch *Tertull.* Adv. Prax. c. 12. Vgl. auch Reinke, Beiträge Bd. 5, S. 71.

3) Vgl. die Lehre von der Schöpfung des Menschen. Es ist hier einerlei, ob man Faciamus etc. als Rede der drei göttlichen Personen, oder als Rede des Vaters zum Sohne und heiligen Geiste, oder zu ersterem allein, und den Menschen als Bild der Trinität oder als Bild speciell des Sohnes betrachtet. Hierüber Näheres in der Schöpfungslehre.

als Phrase Einer mit sich selbst sprechenden Person[1]) zu verstehen sei.

Dasselbe, was von Gen. 1, 26, gilt auch von der Rede Gottes: Siehe, Adam ist wie Einer aus Uns geworden[2]). Aehnlich, wenn auch nicht von gleicher Beweiskraft, sind die Worte Gottes beim Babylonischen Thurmbau: „Kommet, lasset uns niedersteigen und daselbst ihre Sprache verwirren[3])."

Aehnliche Andeutungen einer Mehrheit in Gott finden sich auch bei den Propheten; so das Wort Gottes bei Isaias: Wen soll ich senden, und wer wird uns gehen[4]). Andere Stellen werden wir unten in anderem Zusammenhange kennen lernen.

II. An diese allgemeinen Hinweisungen auf eine Mehrheit in Gott reihen sich jene Stellen des alten Testamentes, die speciell eine Trinität in Gott andeuten. Eine solche symbolische Andeutung erblicken viele Väter und Theologen in den drei Männern, die in Menschengestalt als Repräsentanten Jehova's dem Abraham erschienen[5]); in der dreimaligen Anrufung des Namens

---

1) Die Theologen behaupten, daß im A. T. keine Stelle zu finden, wo Menschen, etwa Könige, im Pluralis majestaticus von sich sprechen, sondern nur solche, wo sie so angeredet wurden. Berufen sich die Gegner aus dem N. T. auf das Wort Christi *Joann.* 3, 11: Quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur, et testimonium nostrum vos non accipitis; so wird erwiedert, daß auch in dieser Stelle die Trinität angedeutet sei. Loquitur Christus in plurali, sagt *Corn. a Lap.* zu dieser Stelle, ad pondus testimonii, quod solet a pluribus dari; et quia innuit Patrem et Spiritum Sanctum plures secum esse testes, qui per os ejus loquantur. Das entspricht auch vollkommen der bei Johannes öfters wiederkehrenden Rede Christi, daß der Vater mit ihm sei, Zeugniß für ihn und mit ihm gebe, daß er daher nicht allein es sei, der Zeugniß von sich ablegt, daß er nichts sage, als was der Vater sagt u. s. w.

2) Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est. *Gen.* 3; 22. — Auch dieses Wort kann nicht auf Gott und die Engel bezogen werden. Vgl. *Corn. a Lap.* i. h. l. und die hier citirten Väter.

3) Venite igitur, descendamus, et confundamus ibi linguam eorum. *Gen.* 11, 7. Diese Worte sind minder beweiskräftig, da sie allerdings auch zu den Engeln als Vollstreckern des göttlichen Strafgerichtes gesprochen sein könnten, wie Aehnliches wirklich bei den Propheten vorkommt. Doch bildet das vorhergehende descendit Dominus und das nachfolgende divisit eos Dominus ein Argument für die Beziehung auf die Trinität.

4) Quem mittam, et quis ibit nobis. *Is.* 6, 8. Rursum hic nobis inuitur mysterium Trinitatis, in voce *nobis*, et unitatis essentiae in voce, *mittam. Corn. a Lap.* i. h. l. Auch die Apostel verstunden diese Stelle in ähnlicher Weise. Vgl. *Joann.* 12, 41. *Act.* 28, 25.

5) Gen. 18. Daß wenigstens zwei der dem Abraham in menschlicher Gestalt Erschienenen Engel waren, kann nach *Gen.* 19, 1 und *Hebr.* 13, 2: Per hanc

Jehova im hohenpriesterlichen Segen[1]), wozu der Segen des sechsundsechzigsten Psalmes[2]) eine Parallele bildet; ferner in der dreimaligen Nennung Gottes bei der feierlichen Erklärung der göttlichen Einheit im Deuteronomium[3]); endlich in dem dreimal Heilig der Seraphim in der Vision des Propheten Isaias[4]).

(hospitalitatem) etiam quidam nescientes hospitio receperunt angelos, und nach der traditionellen Auslegung (vgl. *August.* Civ. Dei l. 16, c. 29 & *Corn. a Lap.* in Gen. 18, 2) wohl keinem Zweifel unterliegen. Der Eine dieser Männer, welcher von Abraham und im erzählenden Texte Jehova genannt wird und selbst als Gott spricht, wird von Vielen als der Sohn oder als dessen Repräsentant betrachtet. Andere betrachten ihn als den Vater resp. den ihn repräsentirenden Engel. Vgl. unten S. 38. Das hindert nicht, in den drei erscheinenden Personen eine Andeutung der drei göttlichen Personen, sowie in jenem Einen als Jehova Bezeichneten die Andeutung der göttlichen Einheit zu erblicken. Hi tres symbolice significabant s. Trinitatem, et medius significabat essentiam divinam, tribus personis communem. Ita S. Ambrosius, Eusebius, Cyrillus; unde Abraham tres vidit et unum adoravit, ut canit Ecclesia. *Corn. a Lap. in Gen.* 18, 2.

1) Locutus est Dominus ad Moysen dicens: Loquere Aaron et filiis ejus: Sic benedicetis filiis Israel et dicetis eis: Benedicat tibi Dominus (יהוה) et custodiat te. Ostendat (im Hebr. illuminet) Dominus faciem suam tibi, et misereatur tui. Convertat Dominus vultum suum ad te, et det tibi pacem. *Num.* 6, 22—26. Nach Drach (L'harmon. t. 1, p. 379) bildete der Priester bei Ertheilung dieses Segens durch Zusammenlegen von je zwei Fingern und Ausstreckung des Daumens das Zeichen der Dreiheit. Merkwürdig ist auch die bei den Juden häufige Bezeichnung des heiligen unaussprechlichen Namens durch drei im Dreieck oder auch in gleicher Linie gestellte Jod, denen öfters das gleichfalls dreiendige Kamez beigefügt ist und die oft von einem Kreise, als dem Zeichen der Einheit, umschlossen sind. Vgl. Drach a. a. O. Freilich haben diese und andere Zeichen nicht selten eine falsche kabbalistische Bedeutung im Sinne emanatistischer Mittelwesen. Vgl. oben S. 18, Note 2.

2) Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus. *Ps.* 66, 7 & 8. Vgl. auch den Segen Jakobs Gen. 48, 15. 16. S. unten S. 40, N. 1.

3) Audi Israel: Dominus (יהוה) Deus noster (אלהינו) Dominus (יהוה) unus est. *Deut.* 6, 4. Wie auch Rabbinen und Kabbalisten in diesem Verse irgend wie eine Dreiheit in der Einheit fanden, s. bei Drach a. a. O. S. 307 ff. In Elohenu, Deus noster, an zweiter Stelle erblickt man eine Hindeutung auf die Menschwerdung. Nam nomen „Deus" ter repetitum, aeque ut „Sanctus" apud Isaiam, significat tres personas; secundo vero loco additum *το noster* significat Verbum assumpsisse carnem nostram, nobisque datum, et nobis natum esse Emmanuel, sagt *Corn. a Lap.* in h. l. nach *Galatinus* l. 2, c. 1.

4) Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum: et ea, quae sub ipso erant, replebant templum. Seraphim stabant super illud: sex alae uni, et sex alae alteri; duabus velabant faciem ejus, et duabus velabant pedes ejus, et duabus volabant. Et clamabant alter ad alterum et

Diesen am häufigsten von Vätern und Theologen angeführten Andeutungen der Trinität kann man noch manche andere Stellen hinzufügen, in denen entweder der Name Gottes in prägnanter Weise dreimal wiederholt, oder Ternare göttlicher Attribute genannt,

---

dicebant: Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus exercituum; plena est omnis terra gloria ejus. *Is.* 6, 1—3. Durch diese Vision wurde Isaias zum Propheten der Erlösung eingeweiht, mit ihr beginnen seine großen Weissagungen vom Messias und von den künftigen Schicksalen Israels. Daß Isaias in dieser Vision Gott den Dreieinen geschaut, ist die Meinung der Mehrzahl der Väter und Theologen. Letztere berufen sich dafür namentlich auf *Joann.* 12, 41 und *Act.* 28, 25—27. In ersterer Stelle — Haec dixit Isaias, quando vidit gloriam ejus — sage Johannes, daß Isaias in der fraglichen Vision die Herrlichkeit des Sohnes geschaut habe. In der anderen Stelle aber — Bene Spiritus sanctus locutus est per Isaiam Prophetam ad patres nostros dicens: Vade ad populum istum etc. — würden die Worte des auf dem Throne sitzenden Jehova als Worte des heiligen Geistes bezeichnet. Daß aber der auf dem Throne Sitzende auch der Vater gewesen, lehren die Väter und sei an ihn beim Namen Gottes zunächst zu denken. Demgemäß nehmen die meisten Theologen an, daß Isaias ein die drei Personen repräsentirendes Bild geschaut, oder hiebei in rein intellectualer Weise den Begriff der Trinität per speciem a Deo impressam erkannt habe, sicuti si quis videret verbum mentis beatorum, abstractive in eo videret Deum unum et trinum; ac proinde excellentior fuit Isaiae visio quam Abrahae, qui oculis suis tres vidit et mente unum adoravit . . . Graves Theologi docent, Deum posse creare et infundere alicui speciem, quae repraesentat essentiam divinam et tres personas: quam speciem siquis perfecte intelligendo comprehenderet, is divinam essentiam quidditative, et per proprium conceptum, non intuitive, sed abstractive cognosceret. Si enim datur species Dei expressa, puta verbum mentis beatorum, cur non possit dari species dei impressa et indita a Deo. *Corn. a Lap.* In Is. 6, 1. Daß Isaias visione beata Gott geschaut habe, nehmen dagegen Väter und Theologen nicht an. Auch erscheine es congruent, daß Isaias, der so klar über die Gottheit des Messias reden sollte, zur Vorbereitung eine Offenbarung über die Trinität empfing. Jedenfalls steht fest, daß die Väter mit großer Einstimmigkeit das dreimal Heilig der Seraphim in Verbindung mit dem einmaligen Dominus Deus Sabaoth als einen Hinweis auf die Trinität betrachten. A Seraphinis mysterium Trinitatis perspicue annuntiatum est, quando hymnum illum Sanctus in qualibet sc. Trinitatis persona, pulchritudinem et docorem obstupescentes, mirabiliter concinuerunt. *Athanas.* De incarn. 10. Dicunt: Sanctus, Sanctus, Sanctus, ut mysterium Trinitatis in una divinitate demonstrent. *Hieron.* In Is. 6, 3. etc. In seinem Tractat über das Trisagion hat Johannes von Damascus die deßfallsige Lehre der Väter zusammengefaßt. Die Kirche hat in demselben Sinne das Trisagion in ihre Liturgie aufgenommen. Merkwürdig sind auch die von *Galatinus* c. 1 angeführten Aussprüche der Rabbinen über das dreimal Heilig. Vgl. *Gotti*, Tr. 7 De Deo trino, dub. 1, §. 1, nr. XXV.

oder Gott im Gebet mit dreifacher Anrufung angefleht wird, wie denn überhaupt die Dreizahl auch im alten Testamente als heilige Zahl Gottes erscheint[1]).

In den bisher betrachteten Andeutungen einer Mehrheit beziehungsweise Dreiheit von Personen in Gott kann wohl kein Beweis gefunden werden, der für sich allein genügte oder der geeignet wäre, Ungläubige zu überführen. Auf der anderen Seite aber scheint es uns unstatthaft, von der gemeinsamen Lehre der Väter und Theologen abzuweichen und die im Lichte des neuen Testamentes verständlichen, von Gott, dem Urheber beider Testamente, beabsichtigten Hinweisungen auf dieses höchste Geheimniß zu verkennen[2]). Die Bedeutsamkeit derselben ist um so größer, da sie constant in den wichtigsten Momenten der heiligen Geschichte — Schöpfung, Völkerscheidung, Berufung Abrahams, Constituirung des Volkes Israel, Entfaltung der messianischen Weissagung — hervortreten. Auch die im Folgenden zu betrachtenden Offenbarungen des alten Testamentes über den Maleach Jehova oder Elohim, über die Gottheit des Messias und die Persönlichkeit der göttlichen Weisheit lassen irgend welche frühere Andeutung der Trinität in hohem Grade angemessen erscheinen.

§. 215.

Gott von Gott — der Jehova-Engel[3]).

Bestimmtere Andeutungen eines Personenunterschiedes in Gott, insbesondere des Unterschiedes der

1) Z. B. *Ps.* 120; *Is.* 33, 22; 48, 12; 43, 15; *Dan.* 9, 10. Vgl. Zschokke, Theol. der Proph. §. 38, wo viele andere Stellen.

2) In dieser Beziehung sind wohl manche neuere katholische Theologen zu weit gegangen. Auch ist die Frage, ob bereits die früheren Bücher der heiligen Schrift, insbesondere die Bücher Mosis, Andeutungen der Trinität enthalten, keineswegs mit der Frage identisch, ob die Trinität Gegenstand der Uroffenbarung gewesen und ob Adam im Paradiese eine Erkenntniß von derselben gehabt, wie Dr. Klasen in seiner verdienstlichen Schrift: Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandr. Philosophie (Freib. bei Herder 1878) anzunehmen scheint. Man könnte zugestehen, daß Adam eine solche Offenbarung nicht empfangen und daß sich in den Mythen der Heiden, in den Ueberlieferungen der Philosophenschulen und in den jüdischen Geheimlehren sich keine aus der Uroffenbarung oder aus späteren Offenbarungen stammende Spuren der christlichen Trinitäts-, in specie Logos-Lehre finden, und dennoch der Meinung sein, daß Gott nicht erst in den Sapientialbüchern, sondern bereits viel früher auf die volle Offenbarung der Trinität im neuen Bunde vorbereitet habe.

3) *Franzelin*, De Deo trino, Thes. 6, II. Reinke, Ueber den Engel Jehova's im Pentateuch. Beitr. Bd. 4, S. 355 ff. Derselbe, De Messia

zweiten von der ersten Person, liegen in jenen Stellen der heiligen Schrift, in welchen Gott von Gott unterschieden wird, sowie in den das ganze alte Testament durchziehenden Darstellungen von dem Jehova-Engel.

I. Nicht selten wird im alten Testamente Gott von Gott unterschieden. So zuerst *Gen.* 19, 24, wo es heißt: Also regnete Jehova über Sodoma und Gomorrha Schwefel und Feuer von Jehova vom Himmel herab[1]). Die Väter betrachten diese Stelle vielfach für einen Beweis des göttlichen Personenunterschiedes und für gleichbedeutend mit den Worten: der Sohn ließ regnen herab vom Vater[2]). Dieser Ansicht hat sich die Mehrzahl der katholischen Exegeten und Theologen angeschlossen[3]). So steht auch bei Jeremias geschrieben: Wie Elohim Sodoma und Gomorrha zerstört hat, spricht Jehova, so soll auch Babel gänzlich zerstört werden[4]). Deßgleichen bei Amos: Ich kehrte euch um, wie Gott Sodoma und Gomorrha umgekehrt[5]).

---

expiatore passuro et morituro. (Münster 1836) S. 299—487. Rohling, Ueber den Jehovaengel, Tüb. Quart.-Schr. 1866, S. 415 ff. und S. 527 ff. Scholz, Handb. d. Theol. d. Alten Bundes, I, §. 29. Zschokke, Theol. d. Proph. §. 37 und §. 40.

1) Igitur Dominus pluit super Sodomam et Gomorrham sulphur et ignem a Domino de coelo.

2) Filium enim hic significat, qui et Abrahae collocutus est, a Patre accepisse potestatem ad judicandos Sodomitas, propter iniquitatem eorum. *Iren.* 3, 6. Aehnlich Justin in d. Dial. mit Tryphon. Ebenso Hilarius, Augustin u. A. Auch das *Sirmium* von 351 erklärt: Si quis, *Pluit Dominus a Domino*, non de Filio et Patre intelligat, sed ipsum a se pluisse dicat: anathema sit: pluit enim Dominus Filius a Domino Patre. Diese wie die übrigen Anathematismen sind gegen den sabellianischen Photin gerichtet. Die meist von Eusebianern besuchte Syrmische Synode hat selbstverständlich keine entscheidende Autorität, beweist aber, wie allgemein im Alterthum die Interpretation der fraglichen Stellen des A. T. von der Trinität insbes. dem Sohne anerkannt war. Auch Photin erkannte sie an, nur deutete er sie in seinem sabellianischen Sinne, wie man namentlich aus dem 16 (15) Anathematism sieht, wo das Concil die Behauptung verwirft, daß der, welcher mit Jakob gekämpft habe (s. unten S. 39, Note 5) nicht der Sohn, sondern der ungezeugte Gott oder ein Theil desselben gewesen sei. S. Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 1, §. 72.

3) Allerdings sagen nicht wenige angesehene Theologen, das pluit a Domino sei zunächst davon zu verstehen, daß das Feuer ein übernatürliches, von Gott bewirktes, nicht das Product eines Naturereignisses gewesen. Aber sie verbinden damit die Hinweisung auf die Trinität. *Corn. a Lap.* in h. l.

4) *Jer.* 50, 40.

5) *Amos* 4, 11.

Sinn und Tragweite dieser Stellen hängt im letzten Grunde davon ab, ob unter dem Jehova, welcher Feuer von Jehova regnen ließ, eine zweite göttliche Person zu verstehen und ob diese in Menschengestalt dem Abraham und Lot erschien. Dieses hängt von der allgemeinen Frage ab, wie es sich überhaupt mit jenem Gesandten Gottes verhält, den das alte Testament Maleach Jehova oder Elohim, die griechische und lateinische Bibelübersetzung ἄγγελος κυρίου (θεοῦ), Angelus Domini (Dei) nennt. Wenn es nämlich feststünde, daß das alte Testament einen von Gott gesandten Herrn oder Gott kennt, so verstünde es sich von selbst, daß dieser gesendete Herr oder Gott nur die zweite oder dritte Person der Gottheit sein könnte, da, wie wir in der Lehre von der göttlichen Sendung sehen werden, die Sendung einen realen Unterschied der Persönlichkeit zwischen dem Sendenden und dem Gesendeten, weiterhin den Ausgang des letzteren vom ersteren voraussetzt, da von dem Gesendetwerden einer göttlichen Person lediglich dem Ursprunge nach (ratione originis) die Rede sein kann [1]).

II. Betrachten wir nun zuerst die Hauptstellen des alten Testamentes über den Engel oder Gesandten [2]) des Herrn [3]), Gottes [4]), des Angesichtes [5]).

1. Am häufigsten wird der Maleach Jehova im Pentateuch erwähnt. Zuerst erscheint er der flüchtigen Agar, befiehlt ihr, zu Sara zurückzukehren und verspricht, daß er ihr eine zahllose Nachkommenschaft verleihen werde. Agar aber nannte den Namen Jehova's, der mit ihr geredet: Du El, der mich sah; davon ist der Brunnen, bei dem dies geschah, der Brunnen des Lebendigen und Sehenden genannt [6]). Auch bei der zweiten

---

1) *Franzelin*, De Deo trino, Thes. 6, II.

2) Denn dieses ist im Allgemeinen die Bedeutung des hebr. מַלְאָךְ, wie des griech. und latein. Angelus. Des Näheren drückt Maleach den aus, der im Auftrag eines Anderen ein Geschäft, ein Werk ausführt.

3) מַלְאַךְ יְהוָה

4) מַלְאַךְ אֱלֹהִים, auch מַלְאֲכֵי הָאֱלֹהִים

5) מַלְאַךְ פָּנָיו יְהוָה

6) *Gen.* 16, 9—14. Dixitque ei Angelus Domini . . . multiplicans . . . multiplicabo semen tuum, et non numerabitur prae multitudine . . . Vocavit autem nomen Domini, qui loquebatur ad eam: Tu Deus, qui vidisti me. Dixit enim profecto hic vidi posteriora videntis me. (Diese Uebersetzung der Vulgata drückt aus, daß Agar eine Erscheinung von dem Sprechenden, nicht ihn selbst, sah, ähnlich wie Exod. 33, 20. 23. Nach dem Hebräischen heißt es: „Sehe ich denn hier noch nach dem Schauen," d. h. lebe ich noch, nach-

Austreibung Agar's und Ismaels erhört Gott des Knaben Stimme und der Engel Elohim's spricht wieder zu Agar: Ich will dich zu einem großen Volke machen . . . Und Elohim that ihre Augen auf [1]). Es ist klar, daß in diesen Stellen dem erscheinenden Jehova-Engel die Namen Gott, Herr, der Lebendige, beigelegt und daß ihm göttliche Werke, wie die Mehrung Ismaels zu einem großen Volke, zugeschrieben werden.

Obwohl wir in den drei Männern, welche dem Abraham im Thale Mambre erschienen, wie wir oben [2]) sahen, eine Darstellung der Trinität, und in dem Einen von ihnen eine Darstellung der göttlichen Einheit erblicken können, so steht dennoch nichts im Wege, ja es sprechen gewichtige Gründe dafür, in diesem Einen den Maleach Jehova zu erblicken, der dem Abraham bereits früher als Gott und Herr erschienen war [3]). Daher kann es uns auch nicht befremden, daß ihn dieser als Adonai und Jehova anredet [4]). Das wäre auch jener Jehova, der von Jehova Feuer regnen ließ [5]).

Elohim verlangt von Abraham das Opfer seines Sohnes Isaak; der Maleach Jehova hindert dann die Vollziehung des Opfers und setzt den Widder an die Stelle, und Abraham nennt den Ort: Jehova sieht. Hierauf rief der Engel Jehova's zum zweitenmal vom Himmel dem Abraham und sprach: Ich habe bei mir selbst geschworen, spricht der Herr, weil du das gethan . . . so will

dem ich geschaut? Vgl. Ex. 33, 20.) Propterea appellavit puteum illum, Puteum viventis et videntis me. Ueber die Bedeutung der Zurückberufung der Agar sagt treffend Reischl zu unserer Stelle: „Die Aegyptin will nach der Heimath flüchten. Jedoch Abram soll der Stammvater „vieler Völker" sein, darum muß in seinem Hause Ismael, der Stammvater der Araber, geboren werden, und zugleich der Gegensatz zwischen Welt und Gottesberuf in Ismael und Jakob sich darstellen." Wir fügen bei, daß Ismael, wie später Esau, Typus der Heidenvölker überhaupt ist, die gleichfalls Kinder des Vaters der Gläubigen werden sollen.

1) *Gen.* 21, 14—19.

2) S. 32.

3) Denn nach dem hebräischen Text von *Exod.* 3, 2 wird der Gott Abrahams ꝛc., der sich Moses als Jehova offenbart, Maleach Jehova genannt. S. unten S. 40, Note 6.

4) *Gen.* 18. Apparuit autem ei Dominus . . . apparuerunt ei tres viri . . . Domine, si inveni gratiam in oculis tuis . . . Dixit autem Dominus ad Abraham: Quare risit Sara? . . . Dixit Dominus: Num celare potero Abraham quae gesturus sum? . . . Dann folgt die Verhandlung Abrahams mit Jehova wegen der Rettung Sodoma's.

5) S. oben S. 36, Note 1 u. 3.

ich dich segnen[1]). In dieser Stelle, in denen Manche[2]) gleichfalls den Engel des Herrn als identisch mit dem Sohne Gottes nehmen, scheint es, daß der Maleach Jehova als ein erschaffener Engel bezeichnet wird, da er ja sagt: So spricht der Herr.

Jakob erzählt, daß der Maleach Jehova zu ihm gesprochen: Ich bin der Gott von Bethel, wo du den Stein gesalbt[3]). Damit wird offenbar der Engel des Herrn identificirt mit Jehova, der über der Engelsleiter stund und sprach: Ich bin Jehova, der Elohim Abrahams, deines Vaters, und der Elohim Isaaks[4]).

Jener Mann, mit dem Jakob während der Nacht vor seiner Begegnung mit Esau ringt, von dem er den Namen Israel empfängt, weil er in diesem geheimnißvollen Kampfe Gott überwand, von dem auch Jakob den Segen begehrt und empfängt, der aber seinen Namen nicht nennt, in welchem aber Jakob den Herrn erkennt und deßhalb den Ort des Ereignisses Phanuel nennt, weil er Gott von Angesicht geschaut und seine Seele gerettet ward[5]): eben dieser wird von Jakob selbst in seinem Segen über Ephraim

---

1) *Gen.* 22. Tentavit Deus Abraham ... Et ecce Angelus Domini de coelo clamavit ... nunc cognovi, quod times Deum ... Appelavitque (Abraham) nomen loci illius: Dominus videt .... Vocavit autem Angelus Domini Abraham secundo de coelo, dicens: Per memetipsum juravi, dicit Dominus, quia fecisti hanc rem ...

2) Z. B. Origenes, Bade, Reinke, Scholz, ferner Hengstenberg u. a. prot. Exegeten. Wenn Reinke sagt, derselbe, der V. 1 den Befehl des Opfers ertheilt, heiße V. 11 Engel des Herrn, so ist dieses, wie der Text zeigt, nicht genau.

3) Dixit Angelus Dei ad me ... Ego sum Deus Bethel, ubi unxisti lapidem. *Gen.* 31, 11. 13.

4) Viditque in somnis scalam stantem super terram, et cacumen illius tangens coelum: angelos quoque Dei ascendentes et descendentes per eam, et Dominum innixum scalae dicentem sibi: Ego sum Dominus Deus Abraham, patris tui, et Deus Isaac. *Gen.* 28, 12. 13.

5) Et ecce vir luctabatur cum eo usque mane ... non dimittam te, nisi benedixeris mihi ... Nequaquam, inquit, Jacob appellabitur nomen tuum, sed Israel, quoniam si contra Deum fortis fuisti, quanto magis contra homines praevalebis. Interrogavit eum Jacob, ... quo appellaris nomine? Respondit: cur quaeris nomen meum. Et benedixit ei in eodem loco. Vocavitque Jacob nomen loci illius Phanuel, dicens: Vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea. *Gen.* 32, 24—30. Daß mit letzteren Worten nicht gesagt ist, Jakob habe das Wesen Gottes geschaut, sondern eben nur die Erscheinung desselben in dem mit ihm ringenden Manne, ist klar und sind alle Ausleger darüber einig.

und Manasse der Engel genannt[1]). Dieses bestätigt auch der Prophet Osee[2]), der zugleich den mit Jakob ringenden Engel als identisch mit dem Elohim Jehova[3]) und El Schaddai[4]) bezeichnet, der ihm zweimal in Bethel erschienen und die großen Verheißungen Israels gegeben, das erstemal in der Vision von der Himmelsleiter (Gen. 28), das anderemal bei seinem Aufenthalt in Bethel (Gen. 35). Darnach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der, welcher mit dem Jakob kämpfte, der Maleach Jehova war, dieser aber Herr und Gott genannt wird. Demgemäß betrachten ihn auch die Väter[5]) mit großer Einhelligkeit als den Logos, der auch hier, sei es unmittelbar, sei es durch Vermittelung eines Engels, in Menschengestalt erschien, seine zukünftige Menschwerdung vorbildend.

Wie den Patriarchen erscheint Gott auch dem Moses im Jehova-Engel. Nach dem hebräischen Texte, wie nach der griechischen und chaldäischen Uebersetzung, erscheint der Maleach Jehova[6]) dem Moses im brennenden Dornbusch. Dieser Maleach wird aber sofort Jehova[7]) genannt. Er befiehlt Moses, die Schuhe abzulegen — und spricht zu ihm: Ich bin der Elohim deines Vaters, der Elohim Abrahams[8]). — Und Moses verhüllt sein Angesicht, weil er nicht wagt, auf Gott hinzuschauen[9]). Dann verspricht Jehova[10]) die Erlösung Israels aus

---

1) Deus, in cujus conspectu ambulaverunt patres mei, Abraham et Isaac, Deus, qui pascit me ab adolescentia mea usque in praesentem diem: Angelus, qui eruit me de cunctis malis, benedicat pueris istis. *Gen.* 48, 15. 16.

2) Et invaluit (Jacob) ad angelum, et confortatus est; flevit et rogavit eum: in Bethel invenit eum, et ibi locutus est nobiscum. Et Dominus Deus exercituum, Dominus memoriale ejus. *Osee* 12, 4. 5.

3) Gen. 28, 13. S. oben S. 39, Note 4.

4) Ego Deus omnipotens. Gen. 35, 11.

5) Z. B. Tertullian, Justin, Hilarius, Theodoret, Ambrosius Vgl. auch oben S. 36, Note 2 den Ausspruch der Sirmischen Synode von 351.

6) Die Vulgata hat: Apparuitque ei Dominus. *Exod.* 3, 2.

7) Cernens autem Dominus ... vocavit eum de medio rubi. *Exod.* 3, 4.

8) Ego sum Deus patris tui, Deus Abraham etc. *Exod.* 3, 6.

9) Non enim audebat aspicere contra Deum. *Exod.* l. c. Vgl. Gen. 16, 13. *Exod.* 33, 20.

10) Cui ait Dominus: Vidi afflictionem populi mei ... descendi ut liberem. *Exod.* 3, 7. Die Väter sehen hierin das Vorbild des Niedersteigens des Sohnes in die Menschheit zu deren Erlösung.

der Knechtschaft; endlich folgt die feierliche Offenbarung der Gottheit: Ich bin, der ich bin[1]).

Derjenige, welcher in der Wolkensäule Israel durch die Wüste führt, wird bald der Engel Gottes[2]), bald Jehova[3]) genannt, und wird von jenem Engel gesagt: Siehe ich werde meinen Engel senden, daß er vor dir hergehe ... Habe Acht auf ihn ... denn wenn du sündigst, wird dir nicht verziehen, und mein Name ist in ihm[4]).

Daß der Jehova-Engel jedenfalls nicht lediglich ein erschaffener Engel, sondern daß der Herr in einer besonderen Weise in ihm ist, geht namentlich aus der Strafankündigung an das sündige Volk hervor, daß fortan Gott dasselbe nicht mehr, wie bisher, selbst führen, sondern nur einen Engel ihm voranschicken wolle[5]). Durch seine Fürsprache wendet Moses diese Strafe ab, wobei Gott mit ihm aus der Wolkensäule[6]) redet[7]). Demgemäß verspricht Gott dem reumüthigen Volke, daß wiederum sein, Jehova's, Angesicht vor ihm hergehen solle[8]). Das heißt offenbar nichts anderes, als daß wieder der Jehova-Engel, in welchem der Name Gottes und der dadurch der Herr selbst ist, vor ihm hergehen solle. Auf dieses Wort Gottes an Moses geht offenbar der Engel des Angesichtes des Herrn bei Isaias[9]) zurück.

2. Nicht nur im Pentateuch, auch in den späteren historischen Büchern erscheint der Maleach Jehova in ganz gleicher Weise in den wichtigsten Momenten der heiligen Geschichte. Jener Mann mit gezücktem Schwerte, den Josue bei Jericho schaut, der sich ihm als der Fürst der Heerschaar des Herrn[10]) kundgibt, den Josue

1) *Exod.* 3, 14. S. Bd. 3, S. 329, Note 4 und §. 160, S. 342 ff.

2) *Exod.* 14, 19. מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים; vgl. *Exod.* 32, 34; 33, 2. *Num.* 20, 16.

3) *Exod.* 13, 21; 14, 21. 24—27. 30. 31. Vgl. *Deut.* 5, 6 und *Sap.* 10, 17.

4) *Gen.* 23, 20 sq.

5) Mittam praecursorem tuum Angelum ... Non enim ascendam tecum. *Exod.* 33, 2.

6) Die nach der Treulosigkeit des Volkes verschwunden war, und nun über dem von Moses außerhalb des Lagers errichteten Zelte wieder sichtbar wird.

7) Von diesem Reden aus der Wolkensäule heißt es: Loquebatur Deus ad Moysem facie ad faciem. *Exod.* 33, 11; daß aber dieses keine Anschauung des göttlichen Wesens bedeutet, erhellt aus demselben Kapitel V. 20. Vgl. Bd. 3, §. 134, S. 54 u. 55.

8) Facies mea praecedet te (פָּנַי יֵלֵכוּ). *Exod.* 33, 14. 17. Cf. *Deut.* 4, 37.

9) *Is.* 63, 9. S. unten S. 43, Note 2.

10) Tam coelestis, quam terrestris. *Corn. a Lap.* in *Jos.* 5, 13.

seinen Herrn nennt und anbetet, der ihm befiehlt, wegen der Heiligkeit des Ortes die Schuhe abzulegen, ist offenbar derselbe Maleach Jehova, der dem Moses im brennenden Dornbusch erschienen und allezeit mit ihm war [1]).

Derselbe Maleach Jehova erscheint in der Zeit der Richter dem Volk zu Bochim, dem Ort der Weinenden, und spricht: Ich habe euch aus Aegypten geführt in das Land, daß Ich eueren Vätern geschworen, und Ich habe euch verheißen Meinen Bund zu halten [2]) u. s. w., was Alles nur als Wort des Herrn selbst verstanden werden kann.

Auch der dem Gedeon erscheinende, ihn zum Befreier Israels aus der Hand Madians berufende Engel des Herrn wird in der Erzählung alsbald Jehova genannt und nimmt die von Gedeon dargebrachten Speisen durch wunderbares Feuer als Opfer hinweg. Gedeon fürchtet sterben zu müssen, weil er den Engel Jehova's geschaut, aber Jehova spricht zu ihm: Der Friede sei mit dir, du wirst nicht sterben, und Gedeon baut Jehova einen Altar und nennt ihn Friede Jehova's; Jehova erscheint ihm ferner, fordert ihn auf einen Altar zu bauen und Opfer zu bringen [3]).

Der Maleach Jehova verkündet dem unfruchtbaren Weibe des Manue die Geburt eines Sohnes, des Samson, und fordert ihn als Nasiräer von Kindheit an, da er Israel befreien werde. Wiederum beiden Eheleuten erscheinend, verweigert er seinen Namen zu nennen, der wunderbar ist [4]), und Speise zu nehmen, nimmt aber ein Opfer für Jehova und steigt in dessen Flamme zum Himmel empor; Manue aber fürchtet den Tod, weil er Jehova gesehen.

Derselbe Engel des Herrn vertilgt unter Ezechias das Heer der Sennacherib [5]), von welcher Rettung der Prophet [6]) sagt, daß sie in Gott dem Herrn geschehen.

---

1) Cum autem esset Josue in agro urbis Jericho, levavit oculos, et vidit virum stantem contra se, evaginatum tenentem gladium . . . Qui respondit . . . sum princeps exercitus Domini, et nunc venio. Cecidit Josue pronus in terram, et adorans ait: Quid Dominus meus loquitur ad servum suum? Solve, inquit, calceamentum tuum de pedibus tuis: locus enim in quo stas sanctus est. *Jos.* 5, 13—16.

2) *Judic.* 2, 1—4.

3) *Judic.* 6, 11 sq.

4) Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile. *Judic.* 13, 18. cf. Gen. 32, 29. S. oben S. 39, Note 5 und *Js.* 9, 6. S. unten S. 70, Note 1.

5) *4 Reg.* 19, 35. *Js.* 37, 36.

6) *Os.* 1, 7. Auch die Psalmen erwähnen den Maleach Jehova, z. B. *Ps.* 34 (35) 15.

3. Auch die Propheten sagen Bedeutsames von dem Engel des Herrn.

Alle Erbarmungen der Vorzeit zusammenfassend spricht Isaias, daß Jehova der Retter des Volkes gewesen. Hierauf fährt er fort: Der Engel seines Angesichtes[1]) erlöste sie: in seiner Liebe und in seiner Gnade erlöste er sie, und hob sie und trug sie alle Tage der Vorzeit[2]).

Diese Stelle bestätigt bezüglich des Jehova-Engels lediglich Frühergesagtes, ohne etwas Neues hinzuzufügen: denn der Name Engel des Angesichtes entscheidet nicht, indem die Ausleger, welche den Engel des Herrn als einen, Gott oder seinen Logos repräsentirenden, Engel betrachten, jenen Ausdruck dahin erklären, daß dieser Engel deßhalb Engel des Angesichtes genannt werde, weil er zu jenen höchsten Engeln gehöre, die vor dem Angesichte Gottes stehen[3]); oder weil er als Repräsentant Gottes, gleichsam dessen Angesicht sei[4]); oder weil er den Logos, den Abglanz des Vaters[5]) repräsentire; während jene, die im Malcach Jehova unmittelbar den Sohn selbst erblicken, den Engel des Angesichtes von diesem wesensgleichen Abglanze des Vaters, dem Logos selbst, verstehen[6]).

Bei Malachias wird der Messias Engel des Bundes, der Vorläufer desselben aber sein, des Messias, Engel genannt[7]). Der Messias oder Bundesengel ist aber nach dieser Stelle Gott der Herr, der in seinen Tempel kommt. Die Septuaginta nennt, was wenigstens für die Auffassung der damaligen Juden zeugt, in der Prophetie des Isaias vom Emmanuel den Messias den Engel des großen Rathes[8]).

---

1) S. oben S. 41, Note 8 und 9.

2) Miserationum Domini recordabor . . . Factus est eis salvator. In omni tribulatione eorum non est tribulatus, et Angelus faciei ejus salvavit eos: in dilectione sua, et in indulgentia sua ipse redemit eos etc. *Is.* 63, 7. 9.

3) Vgl. *Tob.* 12, 15. *Apoc.* 4, 5.

4) Cf. *Corn. a Lap.* i. h. l.

5) *Hebr.* 1, 3; *Col.* 1, 15; 2, 9.

6) Bade a. a. O. S. 52. Manche citiren hier auch *Daniel* 3, 49: Angelus autem Domini descendit cum Azaria et sociis ejus in fornacem . . vgl. mit 3, 92 ait (Nabuchodonosor) video quatuor viros . . . et species quarti similis filio Dei.

7) Ecce ego mitto angelum meum, et praeparabit viam ante faciem meam. Et statim veniet ad templum suum Dominator, quem vos quaeritis, et Angelus testamenti, quem vos vultis. *Mal.* 3, 1.

8) *Is.* 9, 6. Statt aller im Hebräischen, in der Vulgata und den anderen Uebersetzungen enthaltenen Namen des Emmanuel setzt nämlich die Septuaginta (wie Hieronymus meint, durch die allzu klar die Gottheit des Messias aus-

Da nun, wie wir später sehen werden, der Messias als eine zweite göttliche Person erscheint, so wäre damit auch die gleiche göttliche Persönlichkeit des Jehova-Engels erwiesen, wenn feststeht, daß derselbe mit dem Bundesengel bei Malachias, beziehungsweise mit dem Engel des Rathes der Septuaginta identisch ist.

Hierher gehört auch die Vision des Zacharias, in welcher der Prophet den Engel des Herrn als einen Streiter auf rothem Rosse an der Spitze zahlreicher anderer Reiter schaut, ähnlich wie *Apoc.* 6, 2 Christus erscheint. Dieser Engel des Herrn aber wird bald nachher als Jehova-Zebaoth bezeichnet und spricht: „Nach der Herrlichkeit sendet er mich an die Völker, die euch beraubten." Hier wird der Herr der Heerschaaren, der in dem Engel des Herrn redet, als von Gott gesendet bezeichnet[1]). So wird auch *Zach.* 3, 1 u. 2 und 12, 8 der Maleach Jehova und Jehova einander gleichgesetzt.

Im neuen Testamente ist nicht selten von einem Engel des Herrn die Rede; allein aus den betreffenden Stellen geht hervor, daß hier nicht von einer göttlichen Person, sondern von irgend einem erschaffenen Engel die Rede ist, der durch jenen Ausdruck einfach als Bote Gottes bezeichnet wird[2]).

Was aber den alttestamentlichen Engel des Herrn betrifft, so spricht das neue Testament wiederholt aus, daß Christus, der Sohn Gottes, Israel aus Aegypten durch die Wüste in's gelobte Land geführt und daß er von dem Volke in der Wüste beleidigt worden sei[3]); ferner, daß Christus von Sinai gesprochen und seine

---

sprechende Größe jener Epitheta erschreckt) nur die Worte: Καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μεγάλης βουλῆς ἄγγελος. Während das Hebr. und die Vulg. die Namen Wunderbarer, Rathgeber, Gott, trennt, zieht die chald. Uebers. diese drei zusammen in: Admirabilis concilii Deus. — Bezüglich Admirabilis vgl. *Judic.* 13, 17. 18. oben S. 42, Note 4.

1) Quia haec dicit Dominus exercituum: Post gloriam misit me ad gentes, quae spoliaverunt vos. *Zach.* 2, 8. Cf. 1, 20. (hebr. 2, 4 u. 2, 12.). So deuten die Stelle Allioli, Zschokke, Theol. d. Proph. S. 107 ꝛc. Andere beziehen jedoch die Worte auf einen Engel. *Corn. a Lap.* i. h. l.

2) So z. B. jener Engel des Herrn, der Joseph erscheint, *Matth.* 1, 20. 24; 2, 13. 19; der den Hirten die Geburt Christi verkündet, *Luc.* 2, 9; der in den Teich Bethsaida niedersteigt, *Joann.* 5, 4; der bei der Auferstehung den Stein vom Grabe wälzt, *Matth.* 28, 2; der die Apostel, *Act.* 5, 19; der den Petrus aus dem Gefängniß befreit. *Act.* 12, 7. Im Griechischen steht hier überall ἄγγελος κυρίου ohne Artikel. Endlich ist der Engel zu erwähnen, von dem es in der *Apoc.* 22, 1 heißt: Ego Jesus misi angelum meum. Cf. *Apoc.* 1, 16.

3) . . . Bibebant autem de spiritali, consequente eos petra; petra autem erat Christus . . . Neque tentemus Christum, sicut quidam eorum

Stimme die Erde erschüttert habe, wie er nach der Prophetie des Aggäus wiederum in der messianischen Zeit Himmel und Erde bewegen sollte[1]). Auf der anderen Seite erklärt es, daß die Offenbarungen Gottes im alten Testamente, insbesondere die Gesetzgebung auf Sinai, durch Vermittelung von Engeln stattgefunden haben[2]).

III. Auf Grund der bisher betrachteten Schriftstellen haben sich bezüglich des Maleach Jehova verschiedene Ansichten gebildet. Die eine Meinung nimmt an, daß unter dem Maleach Jehova zunächst ein erschaffener Engel zu verstehen sei, sei es nun ein beliebiger nach den einzelnen Erscheinungen verschiedener, oder auch eine Mehrheit von Engeln, oder ein bestimmter in allen Erscheinungen derselbe bleibender Engel, etwa der Erzengel Michael, der besondere Schützer des Volkes Israel und der christlichen Kirche[3]). Wenn dieser Engel mit dem Namen Jehova genannt werde, als Jehova rede, handle und Anbetung und Opfer empfange, so beweise das nicht, daß er selbst Jehova, sondern nur, daß er dessen Repräsentant und der Träger göttlicher Gnaden und Wirksamkeiten sei.

---

tentaverunt, et a serpentibus perierunt. Neque murmuraveritis, sicut quidam eorum murmuraverunt; et perierunt ab exterminatore. *1 Cor.* 10, 4. 9. 10. Noch klarer *Jud.* 5: Commonere autem vos volo, . . . quoniam Jesus populum de terra Aegypti salvans, secundo eos, qui non crediderunt, perdidit. Vgl. auch *Hebr.* 3, 7 sq., 8, 9 sq. Nach dem klaren Inhalt dieser Stellen ist es durchaus unstatthaft, „Jesus" nicht von Christus, sondern von Josue zu verstehen, wie Einige meinten. Vgl. auch *Act.* 7, 30 sq.

1) Videte, ne recusetis loquentem (sc. Jesum per suum sanguinem)! Si enim illi non effugerunt, recusantes eum, qui super terram loquebatur; multo magis nos, qui de coelis loquentem nobis avertimus. Cujus vox movit terram tunc (*Exod.* 19, 18), nunc autem repromittit, dicens (*Agg.* 2, 7): „Adhuc semel: et ego movebo non solum terram, sed et coelum." *Hebr.* 12, 26.

2) So sagt Stephanus Act. 7, 38 von Moses: Hic est, qui fuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sina, et cum patribus nostris . . . Und wiederum *Act.* 7, 53: Qui accepistis legem in dispositione Angelorum. Was hier Stephanus dem hohen Rathe sagt, entsprach offenbar dem allgemeinen Glauben der Juden. Ebenso nennt Paulus *Gal.* 3, 19 das Gesetz ordinata per Angelos in manu mediatoris (i. e. Moysis). Demgemäß bezeichnet es der Apostel als einen Vorzug des Evangeliums vor dem Gesetze des alten Bundes, daß dieses durch Engel, jenes durch den Herrn selbst geoffenbart ist. Si enim, qui per Angelos dictus est sermo, factus est firmus, et omnis praevaricatio et inobedientia accepit justam mercedis retributionem; quomodo nos effugiemus, si tantam neglexerimus salutem? quae cum initium accepisset enarrari per Dominum . . . *Hebr.* 2, 2. 3.

3) Vgl. *Dan.* 10, 13; *Apoc.* 12, 7.

Sprächen ja mitunter auch Propheten im Namen Gottes in erster Person, ohne die sonst übliche Formel: „So spricht der Herr;" oder: „Spruch Jehova's" u. dgl. beizufügen. Daß diese Ansicht, welche von Vätern, wie Augustin[1]), Hieronymus[2]), Gregor dem Großen[3]), der Mehrzahl der älteren katholischen Theologen und Exegeten[4]) vertreten ist, gute Gründe für sich hat, kann keinem Zweifel unterliegen. Sie stützt sich hauptsächlich auf jene Stellen des neuen Testamentes, welche sagen, daß die Gesetzgebung auf Sinai und überhaupt die Offenbarungen Gottes im

1) *De Trin.* 3, 11. Er erwähnt hier auch die andere Ansicht, wonach die heilige Schrift unter dem Engel den Sohn verstehe. *L. c.* nr. 23. *Civ. Dei*, 16, 29. *Tr. 3 In Joann.* 17, 18.

2) Ad Gal. 3, 19.

3) Moral. 28, 1.

4) Als Beispiel der ganzen Auffassung und Beweisführung der älteren Schule möge eine Stelle aus dem Commentar des *Corn. a Lap.* zu *Exod.* 3, 2 dienen. Zu dem Worte der Vulg. „Dominus" schreibt er: Hebraice, *angelus Domini;* sic et Septuaginta et Chaldaeus. Quaeres, quisnam hic fuerit? Theodoretus putat fuisse Filium Dei: hic enim angelus vers. 14 vocat se Deum; erat ergo et angelus et Deus; erat ergo Filius Dei: hic enim solus est angelus, id est nuntius et legatus missus a Patre; unde Isaiae IX vocatur „magni consilii angelus." — Verum dico fuisse hunc verum angelum, *primo*, quia simpliciter hic vocatur angelus, *secundo*, quia Actor. 7, 30. S. Stephanus diserte asseruit eum fuisse angelum; *tertio*, quia communis est Theologorum cum S. Dionysio cap. IV *Coelest. hierarch.* sententia, omnes Dei apparitiones in veteri Testamento factas esse per angelos; unde et celeberrima illa apparatio *Exod.* cap. XIX, qua data est lex, facta est per angelos ut patet *Gal.* III, 19. — Dices: Quomodo ergo hic angelus se vocat Deum? Respondeo: Quia licet quia obsequio esset angelus, inspiratione tamen, repraesentatione et auctoritate erat Deus; sustinebat enim et repraesentabat personam „Dei, a quo missus erat, quique ei inspirabat ea quae diceret, et per eum loquebatur." — Porro angelus hic gerebat personam et vicem secundae personae ss. Trinitatis: nam quod dicit vers. 8, „descendi ut liberem eum", populum scilicet Hebraeorum, allegorice significabat Filium Dei quandoque descensurum ad nos nostramque carnem, ut nos a peccatis liberaret: sicut et angelus ille, qui viam in deserto Hebraeis praeivit in Chanaan, obibat personam Christi, qui nos e terris ducit in coelum. Hinc et multi Patres censent, in omnibus apparitionibus veteris Testamenti repraesentatum fuisse Filium, non Patrem, non Spiritum sanctum . . . Angelum hunc fuisse S. Michaelem, probabile est: Michael enim olim erat custus Synagogae, eamque ut talem instruxit, misitque ad Pharaonem: unde idem apparuit Josue inducenti populum in terram promissam; rogatus enim quis esset, *Jos. V, 14*, respondit: „Sum princeps exercitus Domini," qui non est alius quam Michael. Von den Neueren hat diese Meinung namentl. früher Rohling, Tüb. Q.-Schr. 1866, S. 415 ff vertheidigt.

alten Testamente durch Vermittelung von Engeln stattgefunden haben [1]).

Ein anderer Theil der Theologen und Schriftausleger betrachten den Maleach Jehova als den in sichtbarer Gestalt unmittelbar erscheinenden Jehova selbst [2]). Sehen wir vorerst noch von der Frage ab, ob dieser Jehova der Eine Gott im Allgemeinen, oder eine bestimmte, in specie die zweite Person der Gottheit sei, so ist klar, daß die den Menschen sichtbare Erscheinung etwas Erschaffenes und in specie etwas Körperliches, daher weder das Wesen, noch die Persönlichkeit Gottes, aber auch nicht das Wesen oder die Persönlichkeit eines Engels war. Eine sinnlich wahrnehmbare Erscheinung kann also nur ein Sinnbild, wie Gottes, so auch des Engels und ein Zeichen ihrer Gegenwart, bei Gott einer besonderen gnädigen Gegenwart [3]) oder Innewohnung [4]) desselben, im Unterschied von seiner nothwendigen und natürlichen Allgegenwart sein [5]). Daß nun Gott sich und seine besondere Gegenwart nicht nur durch den Dienst der Engel, sondern auch durch ein unmittelbar gewirktes Erscheinungsbild — sei es nun, wie bei Abraham und in der Vision des Isaias ein menschliches Bild, oder sei es die Wolke, der Lichtglanz der Schechina oder göttlichen Herrlichkeit [6]), oder das Wehen des Win-

1) S. oben S. 45, Note 2.

2) Diese Meinung vertheidigt namentl. Reinke, Beitr. B. 4, S. 355 ff. Kuhn, Dogm., B. 2, §. 2. Scholz, Theol. d. A. B., §. 29. Zschokke, Theol. d. Proph. S. 124. u. a. m. unter d. Protest. Hengstenberg, Christol. d. A. B. Bd. 1. u. A.

3) S. Bd. 3, §. 177.

4) Daher der Name Schechina (שְׁכִינָה = inhabitatio) für die in der Lichtwolke verhüllte gnädige Gegenwart Jehova's über der Bundeslade.

5) Daß Gott im alten Testamente in den Theophanien, insbesondere in dem Maleach Jehova dem Volke zunächst nur diese seine besondere gnädige Gegenwart kundthun wollte, kann keinem Zweifel unterliegen. Damit verträgt sich vollkommen die Wahrheit, daß es vorzugsweise der Sohn war, der in den Theophanien und Visionen sich manifestirte und seine vollkommenere Offenbarung im neuen Bunde vorbedeutete.

6) Der Lichtglanz, in dem Gott in und über den Engeln sich offenbart, oder seine Herrlichkeit ist das Bild seiner inneren Herrlichkeit, insbesondere seiner unendlichen Majestät und Schönheit, wie sie sich sowohl in seinen Strafgerichten, als in seinen Gnadenerweisungen kundthut. Insofern sich Gottes Größe und Schönheit in der ganzen Schöpfung offenbart, heißt es, daß seine Herrlichkeit die ganze Erde, die ganze Welt erfüllt, *Is.* 6, 3; herrlicher zeigt sie sich in seiner übernatürlichen Schöpfung, zunächst in Israel, *Ezech.* 16, 14; besonders aber in dem Messias und seinem Reiche. Et erubescet luna, et confundetur sol,

des[1]), oder eine hörbare Stimme[2]) — den Menschen sinnlich wahrnehmbar offenbaren kann, unterliegt keinem Zweifel. Insofern steht der Ansicht, daß Gott selbst unmittelbar in der, Maleach Jehova genannten Erscheinung sich den Patriarchen und Propheten geoffenbart habe, und in derselben in besonderer Weise gegenwärtig gewesen sei, ein dogmatisches Bedenken nicht entgegen. Daß aber dem wirklich so gewesen sei, dafür beruft man sich auf zahlreiche Stellen der Väter, namentlich der älteren[3]), und auf die Darstellung der heiligen Schrift, die in so vielen Stellen und in so prägnanter Weise den Maleach Jehova als Jehova selbst bezeichne[4]) und von den anderen Engeln, wie namentlich in der Vision des Patriarchen Jakob von der Himmelsleiter[5]), so genau unterscheide. Der Erklärung der

---

cum regnaverit Dominus exercituum in monte Sion, et in Jerusalem, et in conspectu senum suorum fuerit glorificatus. *Js.* 24, 23. Daher wird der Tempel der Thron seiner Herrlichkeit genannt, *Jer.* 14, 21. Wenn der Messias kommt, wird er den zweiten Tempel mit größerer Herrlichkeit erfüllen, als die des ersten Tempels war, Agg. 2, 7. 9. Die Erscheinung des Messias ist ein Erscheinen der Herrlichkeit Jehova's, *Js.* 60, 1 sq. Vgl. *Js.* 4, 2. In großer Herrlichkeit erscheint der Herr zum Gerichte. *Hab.* 3, 3; *Js.* 66, 19; *Js.* 2, 10. Vgl. *Ezech.* 1 etc. Zschokke, Theol. d. Proph. §. 34 u. 35.

1) S. Bd. 3, §. 165.

2) Bath-Kol (בַּת קוֹל = Tochter der Stimme) nennen es die Rabbinen und bezeichnen es als den vierten und niedrigsten Grad der Offenbarung. Wetzer im K.-L. Bd. 1, S. 667.

3) Namentlich beruft man sich auf *Ignat.* Ad Magn. 9 (wo es heißt, die Propheten seien im Geist Schüler Christi gewesen) *Justin. Apol.* I, c. 65 — (wonach der Logos aus dem brennenden Dornbusch zu Moses redete) *Iren.* C. haer. IV, c. 7, §. 4. c. 26. *Clem. Alex.* Paed. 1, 7; *Tertull.* c. Prax. 7, 16; *Cypr.* c. Jud. 2, 6; *Hilar.* De trin. 4, 32. Ferner die beiden Cyrill, Chrysostomus, Ambrosius; s. Scholz, Theol. d. A. B. S. 156 und 157. Ferner beruft man sich auf die oben angegebenen Anathematismen von Sirmium, S. 36, Note 2; ferner auf das Schreiben der Synode von Antiochien an Paul von Somasata, worin es heißt: „daß ὁ ἄγγελος τοῦ πατρὸς αὐτὸς κύριος καὶ θεὸς ὤν, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος dem Abraham, Isaak und Jakob im brennenden Dornbusch erschienen sei." Cotel. I, p. 866 bei Scholz a. a. O. Es dürften jedoch die meisten dieser Stellen sich auch mit der ersterwähnten Ansicht vereinigen lassen, da alle Väter und kathol. Theologen einig sind, daß der Logos es war, der im A. B. erschien; ob es aber unmittelbar oder durch Vermittelung der Engel geschehen, ist in den meisten dieser Stellen nicht gesagt.

4) S. oben S. 34—44.

5) S. oben S. 39, Note 4. Auch Jos. 5, 14 (S. 42, Note 1), welches *Corn. a Lap.* (S. 46, Note 4) für Michael citirt, führen die Vertreter dieser Meinung hier an.

Apostel, daß die alttestamentlichen Offenbarungen durch Vermittelung der Engel geschehen, während der eigenthümliche Vorzug des neuen Testamentes darin besteht, daß Gott in Christus persönlich und unmittelbar zu uns gesprochen hat, glauben die Anhänger der zweiten Meinung dadurch vollkommen gerecht zu werden, daß sie anerkennen, daß Gott bei seinen Erscheinungen im alten Bunde in Begleitung von Engeln, über dienenden Engeln erschien[1]); ganz besonders aber, daß nur im Neuen Bunde Gott, insbesondere der Sohn in dem Sinne persönlich den Menschen erschienen ist und zu ihnen geredet hat, als nur mit der Menschheit Christi Gott der Logos hypostatisch verbunden ist, während die Erscheinungen Gottes im Alten Bund, mögen sie durch den Dienst der Engel vermittelt sein oder nicht, stets nur Sinnbilder und Zeichen Gottes und seiner gnädigen Gegenwart, nicht aber hypostatische Vereinigungen[2]) sind.

Die Kirche hat die Frage, ob der Maleach Jehova ein den Jehova repräsentirender Engel, oder der sinnbildlich sichtbar erscheinende Jehova selbst sei, nicht entschieden und sprechen für beide Meinungen angesehene Autoritäten und triftige Gründe, so daß wir beide als probabel ansehen müssen[3]), obwohl wir uns mehr der ersteren Meinung zuneigen, welche die des heil. Augustin und der meisten älteren katholischen Exegeten ist und auch die Meinung des heil. Thomas gewesen zu sein scheint[4]).

Eine ganz andere, viel wichtigere und uns hier in der Trinitätslehre zunächst interessirende Frage ist aber die, ob der im Maleach, in welcher Weise immer, sich manifestirende Jehova der Eine Gott seinem Wesen nach und ohne Rücksicht auf Personenunterschied, oder speciell der Logos, die zweite Person der Trinität, ist.

Nur wenn Letzteres der Fall ist, sind die von dem Jehova-Engel handelnden Stellen Beweise für die Trinität, zunächst und insbesondere für den Unterschied einer zweiten von der ersten Person der Gottheit.

---

1) So habe Jehova auf Sinai gethront und gesprochen, die Engel aber den Ton der Posaunen bewirkt. Cf. *Deut.* 33, 2. So erschien Jehova über den Seraphim in den Visionen der Propheten, wie auch im heiligen Zelte in dem Kapphoreth der Bundeslade die Gegenwart Jehova's, in den Cherubsbildern und dem Vorhang die Engelwelt dargestellt war.

2) An so etwas zu denken wäre absurd und häretisch.

3) Cf. *Franzelin*, De Trin. Thes. 6, II.

4) So, wenn er Opusc. 9, q. 35 den Satz vertheidigt: Apparitiones fiebant in veteri Testamento, non autem missiones visibiles. Vgl. unten die Lehre von der Apparition und Mission.

So entschieden wir die letztere Meinung, daß nämlich der im Maleach erscheinende Jehova keine andere, als die zweite Person der Gottheit, der Logos, gewesen, für die richtige halten[1]), ebenso entschieden müssen wir den Grund zurückweisen, womit in neuerer Zeit nicht nur gläubige protestantische, sondern auch manche katholische Theologen diese Wahrheit zu beweisen suchten. Man hat nämlich behauptet, der Vater sei schlechthin unsichtbar und könne nicht erscheinen, daher könne der in einer Theophanie erscheinende Gott nicht die erste, sondern nur die zweite oder auch die dritte Person der Gottheit sein[2]).

Allein diese Lehre ist falsch und gefährlich. Sie ist falsch, weil sie mit Schrift und Ueberlieferung, wie mit der Natur der Sache, in Widerspruch steht, gefährlich, weil sie mit den Irrthümern einer falschen Gnosis in bedenklicher Weise sich berührt.

Man hat sich für diese Lehre auf jene Stellen der heiligen Schrift berufen, welche sagen, Gott, den Vater habe Niemand geschaut, noch könne ihn Jemand schauen, aber der Sohn habe ihn uns kund gemacht[3]). Allein diese Argumentation beruht auf einem völligen Mißverständnisse dieser Stellen. Dieselben sagen durchaus nicht, daß die Person des Vaters nicht sichtbar erscheinen könne, oder daß sie niemals erschienen sei. Lehrt ja die heilige Schrift ausdrücklich, daß gerade

1) Alle Väter und katholischen Ausleger sind darin einig. Daß der Jehova-Engel lediglich Erscheinung des Einen Gottes sei, aber nichts Trinitarisches beweise, wird vielfach von neueren protestantischen Theologen, z. B. de Wette, Rosenmüller u. s. w., auch seinem jüdischen Standpunkt entsprechend von Fürst in seinem hebräisch-chaldäischen Lexicon behauptet. Wenn Fürst hier meint, daß der Maleach Jehova ursprünglich nichts Anderes als die Theophanie gewesen, später aber als ein die Offenbarung vermittelndes Wesen im Sinne der kabbalistischen Gnosis verstanden worden sei, so ist das mit den Thatsachen der Geschichte keineswegs im Einklang.

2) Vgl. Kuhn, Dogm. Bd. 2, §. 2 und die deßfalls. Berichtigungen Franzelin's Thes. 6, II. So beginnt auch Bade seine Auseinandersetzungen über den Angelus Domini mit den Worten: „Es ist Lehre der heiligen Schrift, daß Gott der Vater nie den Menschen erschienen, nie von ihnen gesehen sei; daß er wohne in einem unzugänglichen Lichte; daß sein Wesen unsichtbar. Wenn nun im alten Testamente oft von Theophanien, von Erscheinungen Gottes die Rede ist, so können dieselben nach den citirten Stellen (*Joann.* 1, 18; 6, 46; *1 Joann.* 4, 12; Rom. 1, 20; *Col.* 1, 15; *1 Tim.* 1, 17; *Exod.* 33, 20; *Deut.* 4, 12) nicht als Erscheinungen des himmlischen Vaters angesehen werden, dessen Anschauung nur erst in der anderen Welt uns verheißen ist." Das Alles beruht auf Verwechselungen.

3) S. die in der vorhergehenden Note angeführten Stellen.

so, wie der Sohn und der heilige Geist, auch der Vater sichtbar erschienen ist, sich manifestirt, geoffenbart hat[1]), nicht wesenhaft und wie er in sich selbst ist, sondern in einem sinnlich wahrnehmbaren Zeichen oder Bilde. Denn Gott seinem Wesen oder seiner Persönlichkeit nach, sowie er in sich selbst ist, zu schauen, ist dem Stande der Glorie vorbehalten. Das gilt aber nicht etwa nur von dem Vater, sondern nicht minder von dem Sohne und heiligen Geiste. Deßgleichen ist uns nur das göttliche Wesen und die göttliche Persönlichkeit im Allgemeinen auf natürlichem Wege für die Vernunft aus den Creaturen erkennbar, die eigenthümliche Persönlichkeit des Vaters dagegen ist uns nur aus der Offenbarung und durch den Glauben bekannt. Ganz dasselbe gilt aber auch von der Person des Sohnes und des heiligen Geistes. Wenn daher geschrieben steht, nur der Sohn kenne den Vater und habe ihn uns bekannt gemacht, so ist es ebenso wahr, daß auch der Sohn und der heilige Geist in ihrem Unterschiede von einander und vom Vater nur durch die übernatürliche Offenbarung, insbesondere durch die Offenbarung Christi uns kund geworden sind. Wenn der Sohn Mensch geworden ist, und wir insofern in Jesus den Sohn Gottes selbst sehen, so ist damit keine Anschauung der göttlichen Natur und Persönlichkeit des Sohnes, sondern seine Offenbarung in dem Menschen Jesus gemeint, von dem wir nur durch den Glauben wissen, daß er eine vom Vater verschiedene, mit ihm wesensidentische göttliche Person, der menschgewordene Logos ist.

Wie die heilige Schrift, wissen auch die Väter nichts von jener angeblichen Unmöglichkeit einer Erscheinung des Vaters; sie haben im Gegentheil manche Theophanien, der Wahrheit gemäß, als Erscheinungen des Vaters betrachtet[2]).

1) So z. B. durch die Stimme vom Himmel bei der Taufe Christi, auf Thabor, bei dem Einzug Jesu in Jerusalem; ebenso auch in Visionen der Propheten, z. B. wenn Daniel (7, 13. 14.) den Alten der Tage und vor ihm den Messias schaut. So wird auch von sinnbildlichen Offenbarungen der Trinität und des Vaters berichtet, welche Heiligen zu Theil geworden.

2) Verumtamen si solae voces et sonitus (und dasselbe gilt von sichtbaren Bildern) fiebant, quibus quaedam sensibilis praesentia Dei primis illis hominibus (dasselbe gilt selbstverständlich von allen anderen, die solche Offenbarungen empfingen) praeberetur, cur ibi personam Dei Patris non intelligam, nescio; quandoquidem persona ejus ostenditur et in ea voce, cum Jesus in monte coram tribus discipulis praefulgens apparuit, et in illa, quando super baptizatum columba descendit . . . Non quia fieri potuit vox sine opere Filii

Endlich steht jene Lehre mit der Natur der Sache in Widerspruch und beruht auf einer Verkennung der richtigen theologischen Principien. Die Erscheinungen und Offenbarungen Gottes sind creatürliche Bilder der unsichtbaren Gottheit, mögen sie nun in äußerlich wahrnehmbaren, oder in innerlich der Phantasie eingeprägten Bildern — menschlicher Gestalt, oder der Lichtwolke, des Glanzes — oder in äußerlich oder innerlich vernommenen Worten menschlicher Sprache, oder in übernatürlich eingeprägten Begriffen bestehen. Insofern nun diese Erscheinungen Werke Gottes sind, manifestiren sie als solche nicht einen Personenunterschied in Gott, sondern das göttliche Wesen: denn alle Causalität ist dem göttlichen Wesen, nicht einer Person im Unterschied von der anderen eigen. Wohl aber können diese Erscheinungen sowohl das göttliche Wesen, als die drei göttlichen Personen, als nur eine der göttlichen Personen im Unterschiede von den anderen sinnbildlich offenbaren, je nach ihrem Inhalte und ihrer Bedeutung[1]). Eine bloße Theophanie an sich beweist also noch nicht die unterschiedene Persönlichkeit des Sohnes oder Geistes oder überhaupt einen Personenunterschied in Gott. Nur aus dem besonderen Inhalt und der sinnbildlichen Bedeutung derselben kann Solches erschlossen werden[2]).

Die falsche Meinung, daß schon die bloße Theophanie immer den Personenunterschied beweise, weil nicht der Vater, sondern nur der Logos (oder Geist) erscheinen könne, ist um so mehr zu meiden, da die falsche jüdische und häretische Gnosis die Lehre cultivirte, daß der höchste Gott mit der Welt nicht unmittelbar in Berührung treten könne, sondern dazu eines Mittelwesens bedürfe[3]).

et Spiritus sancti, Trinitas quippe inseparabiliter operatur, sed quia ea vox facta est, quae solius Patris personam ostenderet . . . Ibi enim cogimur non nisi Patris (personam) accipere, ubi dictum est: hic est Filius meus dilectus; neque enim Jesus etiam Spiritus Sancti Filius aut etiam suus Filius credi aut intelligi potest. *Aug. De Trin.* 2, 18 ap. *Franzel.* l. c.

1) So sind die drei Männer bei Abraham ein Zeichen der Trinität, die Taube ein Zeichen des heiligen Geistes, die Menschengestalt bei Daniel ein Bild des Sohnes.

2) Das Alles setzt Thomas kurz mit den Worten auseinander: Licet illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factae sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significatur Pater, et Filius et Spiritus sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt; quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas. *S. Th.* 1, q. 34, 7, ad 3.

3) Daß sich bei den Rabbinen und in der Kabbala solche Vorstellungen finden, kann keinem Zweifel unterliegen. Es wurde vielfach der Jehova-Engel

Daß wir aber wirklich den im Jehova-Engel erscheinenden Herrn als eine von der ersten göttlichen Person verschiedene zweite Person, als den Logos fassen, dazu haben wir, wie bereits bei Betrachtung der einzelnen Stellen angedeutet wurde, andere entscheidende Gründe. Sie liegen

1. in der authentischen Erklärung des neuen Testamentes und in der kirchlichen Ueberlieferung[1]);

---

als ein aus dem höchsten Gott emanirtes Mittelwesen betrachtet, durch das allein Gott mit den Menschen in Berührung treten und sich offenbaren kann. So wenn dieser Offenbarungsengel, den die Rabbinen Metatron nennen, in den metatron emanationis und den metatron creationis unterschieden wird. Vgl. oben S. 18, Note 2. Die Kabbalisten unterscheiden übrigens auch den Metatron mit und ohne Jod geschrieben. Mit Jod (מיטטרון) sei er identisch mit der (oberen) Schechina, welche hier identisch mit Gott selbst oder seiner obersten Emanation genommen wird, daher sie auch die 70 Namen Gottes trägt; ohne Jod sei der Metatron der Engel, in dem die Schechina wohnt, wovon geschrieben: mein Name d. i. die Schechina ist in ihm. Vgl. Kabbala denudata, tom. 1, p. 528.

1) Nicht nur den Logos, sondern auch dessen Menschwerdung finden Väter und Theologen mit Recht in den Theophanien, in der Sichtbarwerdung überhaupt, insbesondere in den Erscheinungen in Menschengestalt angedeutet. Für das Gesagte wurden bereits in dem Bisherigen hinlängliche Belege angeführt. Als ein weiterer Beleg des Consenses der Väter und Theologen in diesem Punkte möge hier noch eine Stelle von Estius folgen. Zu *1 Cor.* 10, 9 bemerkt er: Favet hic locus opinioni a veteribus Theologis tam Latinis quam Graecis traditae de angelo, qui duxit filios Israël per desertum in terram promissionis: nempe Christi in carne venturi personam in eo fuisse praefiguratam, ac quodammodo repraesentatam: ut propterea, quae ab illo vel adversus illum gesta aut facta fuerunt, ad Christum referant, tanquam ab eo vel adversus eum gesta aut facta. Estque eadem traditio de angelo, qui patribus antiquis apparuisse legitur, ut Abrahae in convalle, sive juxta LXX. ad quercum Mambre, Gen. 18., Jacob in Bethel, Genes. 28., Mosi in rubo et in monte, Exod. 3. et 24. et Act. 7., Josue in campestribus Jericho, Jos. 5. Denique et regi Nabuchodonosor in fornace ignis, Dan. 3. Nam unum et eundem angelum fuisse, qui in typum Christi venturi, inque ejus specie omnibus illis apparuerit, censent dicti Theologi. Etenim quia Deus Pater invisibilis est, et Spiritus sanctus invisibilis: solus autem Filius Dei futurus erat naturaliter visibilis, quia carnem assumpturus: idcirco eum solum angelus ille visibiliter referebat, apparens videlicet in ea specie, in qua Dei Filius aliquando erat assumpta carne conspiciendus. Hinc rex ille dicebat se videre speciem angeli similem Filio Dei. Et Christus ipse ad Judaeos: *Abraham*, inquit, *pater vester exultavit, ut videret diem meum: et vidit et gavisus est*, Joan. 8. Quin et illud Jesaiae 6: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum* etc. de Christo Domino a Propheta viso dictum esse, idem Joannes affirmat cap. 12., quum post alia recitata ejusdem Prophetae verba subjungit: *Haec dixit Jesaias, quando vidit gloriam ejus, et locutus est de*

2. in jenen Stellen, in welchen der im Maleach erscheinende Jehova von einem anderen Jehova, dem Jehova im Himmel, als ein anderer unterschieden wird[1]).

3. Das ist besonders dort der Fall, wo der im Jehova-Engel erscheinende Jehova als von Jehova gesendet bezeichnet wird[2]). Denn die Sendung setzt einen persönlichen Unterschied zwischen dem Sendenden und dem Gesendeten voraus[3]).

Die Andeutung einer Sendung liegt allerdings schon in dem

---

eo. Nam *relativum ejus, eo, procul dubio refertur ad Jesum:* inquit Jansenius cap. 111. commentarii sui Evangelici. Dicuntur autem hi Dominum, et Christum, et Dei Filium vidisse, quia propriam ac manifestam carnis ejus speciem, angelico ministerio suis oculis oblatam viderunt: quomodo qui in speculo videt expressam alicujus hominis imaginem, ipsum hominem videre dicitur. Jam istuc et aliae Scripturae alludunt. *Jesus,* inquit Apostolus Judas, *populum de terra Aegypti salvans, secundo eos, qui non crediderunt, perdidit,* et Paulus Hebr. 12. de Christo loquens: *Cujus vox movit terram tunc: nunc autem repromittit* etc. Stephanus quoque Act. 7. eum, qui Mosi locutus est, et ductor populi fuit, nunc angelum, nunc Dominum vocat. Eodem referri potest illud Sap. 18: *Omnipotens sermo tuus de coelo durus debellator in mediam exterminii terram prosilivit.* Huc igitur et Paulum respicere, cum dicit Christum ab Israëlitis olim fuisse tentatum, verisimile est. Ita commentator Ambros. *Christum tentasse dicuntur*, inquit, *quia Christus erat, qui ad Mosen loquebatur.* Tradunt hanc, quam retuli sententiam, primum Graeci scriptores, *Justinus* in dial. adversus Tryph. *Irenaeus* lib. 3. advers. haereses cap. 6. et lib. 4. cap. 23. *Eusebius* lib. 5. demonst. Evang. cap. 9. et sequentibus, nec non in prooemio hist. ecc. et *Athanasius* in apol. suae fugae. Quibus accedunt Latini, *Tertull.* compluribus locis a Pamelio annotatis Paradoxo 19. *Cyprianus* lib. 2. testim. cap. 5. et 6. *Hilarius* lib. 5. de Trin. et in exposit. Psalm. 68. *Ambrosius* praefat. in Lucam, et lib. 1. de fide ad Grat. cap. 5. *Prudentius* in apotheosi adversus Patripass. et Judaeos. *August.* in conc. ad catechumenos cap. 15. et autor quaest. vet. et novi testamenti quaest. 117. et rursum parte 2. quaest. veteris testamenti quaest. 18. Dies bestätigt auch die kirchliche Liturgie, z. B. in der Adventsantiphon: O Adonai et Dux domus Israel, qui Moysi in igne flammae rubi apparuisti, et ei in Sina legem dedisti, veni ad redimendum nos in brachio extento. Ebenso in den Improperien am Charfreitag: Quia eduxi te de terra Aegypti . . . Ego propter te flagellavi Aegyptum cum primogenitis suis etc. Ferner in der Osterantiphon: Surrexit Christus de sepulchro, qui liberavit tres pueros de camino ignis ardentis.

1) S. oben S. 36—38.

2) S. oben S. 44, Note 1.

3) S. unten die Lehre von den *missiones*, wo wir auch sehen werden, daß von der Sendung einer göttlichen Person nur ratione originis die Rede sein kann.

Namen Maleach, wenn man darunter nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch eben einen Gesandten oder Geschäftsführer versteht [1]). Ein göttlicher Personenunterschied wird jedoch durch diesen Namen nur dann bewiesen, wenn derselbe nicht lediglich auf einen Gott repräsentirenden Engel, sondern auf den gesendeten Gott selbst sich bezieht, was allerdings dann unzweifelhaft immer der Fall wäre, wenn wir die oben angeführte zweite Meinung befolgten, wonach der Maleach-Jehova nicht einen erschaffenen Engel als Repräsentanten Gottes, sondern einen gesendeten Gott ohne solche creatürliche Repräsentation bezeichnet.

4. Endlich ergibt sich aus den Stellen über den Jehova-Engel die zweite Person der Gottheit daraus, daß nach klaren Andeutungen der heiligen Schrift und nach der Ueberlieferung der im Maleach erscheinende Jehova mit der Person des Messias und der hypostatischen Weisheit identisch ist [2]).

Insofern kann man sagen, daß Jehova, der Gott Israels und der Patriarchen, vorzugsweise der Sohn ist, wie er sich ja auch in der Apokalypse selbst als Den bezeichnet, der dem Moses im brennenden Dornbusche erschienen war [3]). Man darf jedoch dieses nicht exclusive nehmen, als ob der Name Jehova nicht ebenso sehr ein Name Gottes seinem Wesen nach wäre [4]), und als ob er nicht auch den anderen göttlichen Personen beigelegt werden könnte und wirklich beigelegt würde [5]).

Aus allem Bisherigen ergibt sich, daß wir allerdings in den alttestamentlichen Stellen von dem Engel des Herrn und von den Erscheinungen des Herrn manche Andeutungen eines Personenunterschiedes in Gott finden; daß aber in ihnen das Geheimniß der Trinität so verhüllt ist, wie es der älteren Zeit Israels angemessen war, daß dieselben aber im Lichte des neuen Testamentes Klarheit und volle Bedeutung erhalten.

---

1) Daß das Wort auch etwas Gewirktes in abstracto ausdrücken könnte, soll nicht in Abrede gestellt werden.

2) Darüber unten an den betreffenden Orten.

3) *Apoc.* 1, 8; 21, 6; 22, 13. S. Bd. 3, S. 345, Note 2.

4) Ist ja der Name Jehova an sich Name des göttlichen Wesens, wie wir Bd. 3, §. 160 gesehen haben.

5) So ist auch im neuen Testamente der Name κύριος nur vorzugsweise, nicht ausschließlich dem Sohne zugeeignet; im alten Testamente zeigen gerade die Stellen, welche Jehova von Jehova unterscheiden, daß dieser Name auch der ersten Person eigen ist.

§. 216.

Die Gottheit des Messias nach den Psalmen[1]).

Klarer und bestimmter, als in den Stellen vom Jehova-Engel, offenbart uns das alte Testament die Trinität, insbesondere deren zweite Person in den zahlreichen Aussprüchen über die Gottheit des Messias und seinen persönlichen Unterschied von der ihn sendenden ersten göttlichen Person.

Wenn die Prophetie den Messias, der das Ziel und den Mittelpunkt der ganzen alttestamentlichen Offenbarung bildet, zunächst als Samen des Weibes, als Nachkomme Abraham's, Isaak's und Jakob's, Juda's, als Sohn David's, als Prophet, König und Hohenpriester, als im Leiden und Tod sich opfernden und von Gott glorreich verherrlichten Knecht Gottes seiner Menschheit nach darstellt, so bezeichnet sie ihn ebenso klar, nicht nur als Stellvertreter Gottes, sondern als Gott selbst und zwar als die zweite Person der Gottheit, als den von Gott gezeugten und von ihm gesendeten wesensgleichen Sohn Gottes.

Nur die hierauf sich beziehenden Aussprüche des alten Testamentes werden wir hier in's Auge fassen, während die Darstellung der gesammten Messianischen Prophetie der Christologie vorbehalten bleibt. Nur daran sei hier schon erinnert, daß die ganze Stellung und das ganze Werk des Messias als des Erlösers und Wiederherstellers, nicht nur Israels, sondern der gesammten gefallenen Menschheit, und als ihres ewigen Königs und Hohenpriesters, daß überhaupt all' das Große und Wunderbare, was das Wort Gottes von dem Messias verkündet, ihn, der ganzen religiösen Grundanschauung des alten Testamentes nach, hoch über die Sphäre des rein Menschlichen und Geschöpflichen emporhebt.

Die Gottheit des Messias und sein Unterschied vom Vater tritt uns schon in den Psalmen klar entgegen.

1. In dem zweiten Psalm, diesem grundlegenden Messianischen Psalm, spricht der Gesalbte Jehova's oder der Messias[2]) von sich selbst: Jehova sprach zu mir: Mein Sohn bist du,

1) Bade, Christol. §. 3 ff.; König, Th. d. Ps. §. 95; Scholz, Th. d. A. B. II, §. 124; Zschokke, Th. d. Proph., §. 38. 39; Reinke, die Messian. Psalmen. 2 Bde. Gießen. Ferber 1857 und 58. Wir übergehen die unmittelbar oder typisch Christus und seine Gottheit andeutende Weiss. Nathan's *2 Reg.* 7, 11 sq. (insb. V. 14: Ego ero ei in Patrem, et ipse erit mihi in Filium). Vgl. Reinke, Beitr., 4 Bd. S. 327. Patritii De interpr. SS. Script. II, 190.

2) Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania. Astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus Dominum, et adversus

heute, d. h. ewiglich, habe ich dich gezeugt[1]) oder geboren[2]). Nach der authentischen Erklärung des neuen Testamentes[3]) und der einmüthigen Interpretation der Väter und Theologen[4]) sind diese Worte zunächst und zuerst[5]) von der ewigen Zeugung und somit

---

Christum ejus (עַל־יְהוָה וְעַל מְשִׁיחוֹ). *Ps.* 2, 1. 2. Daß dieser Gesalbte Jehova's der Messias ist, lehren alle Väter, insbes. Justin, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Athanasius, Gregor von Nyssa, Basilius, Chrysostomus, Hieronymus, Augustin u. s. w. und sämmtliche katholische Theologen und Exegeten. Damit stimmen auch die meisten besseren protestantischen Ausleger überein; deßgleichen die alte jüdische Ueberlieferung. Für den gläubigen Christen ist jeder Zweifel ausgeschlossen durch *Act.* 4, 25. 26; 13, 33. 34; *Hebr.* 1, 5; Ap. 19, 15. Die Messianität des Psalmes beweist auch dessen ganzer Inhalt. Die Deutungen des Psalmes auf David, Salomon, Ezechias, das theokrat. Königthum, welche spätere jüdische Polemiker und protestantische Rationalisten geben, sind durchaus unhaltbar und tragen durch ihre Verschiedenheit und Willkürlichkeit ihre Widerlegung in sich selbst. S. Reinke a. a. O. S. 31—55 und 105—107.

1) Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te. *Ps.* 2, 7. Dieses ist das göttliche Grundgesetz, welches der Messias als von Gott gesetzter König von seinem heiligen Berge verkündigt. Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum ejus, praedicans praeceptum ejus. *Ps.* 2, 6.

2) So nach dem Hebr.: יְלִדְתִּיךָ

3) Cui enim dixit aliquando angelorum: Filius meus es tu, ego hodie genui te. *Hebr.* 1, 5. Verstehen wir *genui* von der göttlichen Zeugung, so müssen wir auch *hodie* von dem Heute der Ewigkeit verstehen. (Vgl. Bd. 3, §. 175 und 176.). Drei große Wahrheiten, bemerkt Thomas in seinem Commentar zu dieser Stelle seien hier ausgesprochen: in dem *Dixit* die Weise der Zeugung, nämlich das göttliche Sprechen des Wortes; in dem *Filius meus es tu* die Einzigkeit dieser Filiatio im Unterschied von der Sohnschaft der Engel und der Gerechten; die Ewigkeit und ewige Vollendetheit der Zeugung in dem *Ego hodie genui te.* Conjungit praesenti praeteritum, sc. hodie et genui, ut scias ipsam generationem semper esse, et perfectam esse. *Comment. in Hebr.* 1, 5.

4) S. Reinke a. a. O. S. 72 ff. *Bellarmin* i. h. l.

5) In zweiter Linie können diese Worte auch von der Menschwerdung und zeitlichen Geburt des Sohnes Gottes verstanden werden, welche aber seine ewige Geburt zur Voraussetzung haben. So Cyprian c. Jud. 2, 8; wie es auch die Kirche im Introitus der ersten Weihnachtsmesse wohl versteht. So haben die Väter auch *Jes.* 53, 8: generationem ejus quis enarrabit, vielfach sowohl von der ewigen, als von der zeitlichen Geburt Christi verstanden. Endlich können jene Worte auch von der Geburt Christi aus dem Grabe, dieser glorreichen Bestätigung seiner ewigen Geburt aus dem Vater und seiner zeitlichen aus der Jungfrau (vgl. *Col.* 1, 18; *Matth.* 19, 29.), verstanden werden; wie

von der wahren consubstantialen Sohnschaft[1]) zu verstehen. Es wird daher dadurch sowohl die wahre Gottheit des Sohnes, als dessen ewiger persönlicher Unterschied vom Vater bewiesen. Dieses wird auch durch den ganzen Context des Psalmes bestätigt, worin Jehova und der Messias, sowohl bezüglich des Kampfes der feindlichen Mächte gegen sie[2]), als bezüglich des Sieges über dieselben[3]), und der allen Königen und Völkern gebotenen gläubigen Unterwerfung und Huldigung, sowie des ihnen schuldigen Vertrauens[4]) einander vollkommen gleichgestellt werden.

2. In dem 44. (hebr. 45.) Psalm, dessen Messianität nach der Erklärung des neuen Testamentes[5]), der christlichen und auch der alten jüdischen Ueberlieferung, sowie nach dem Contexte nicht bezweifelt werden kann[6]), wird zu dem Messias, dem Bräutigam der Kirche[7]), dem Schönsten unter den Menschenkindern, dem Gnadenreichen, dem ewig von Gott Gesegneten[8]), gesprochen: Dein Thron,

---

man auch *Act.* 13, 33 gewöhnlich auslegt, obwohl in dieser Stelle die Worte des zweiten Psalmes nicht nothwendig auf die Auferstehung bezogen werden müssen. S. *Corn. a Lap.* in *Act.* 13, 33.

1) Im Gegensatz zu der uneigentlichen der Engel, der Gerechten, überhaupt der Geschöpfe.

2) S. oben S. 54, Note 3.

3) Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae *Ps.* 2, 8. Cf. Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra *Matth.* 28, 18. Reges eos in virga ferrea, et tanquam vas figuli confringes eos *Ps.* 2, 9. Dieses bezieht sich nicht nur auf das dem Sohne übergebene Strafgericht: quia ipse est, qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum *Act.* 10, 42, sondern auch auf sein machtvolles Regiment über Alles. — So las auch die Septuaginta nicht תְּרֹעֵם du wirst zerbrechen, sondern תִּרְעֵם und übersetzt ποιμανεῖς, wie es *Mich.* 5, 4 von dem in Bethlehem geborenen Messias heißt: et stabit et pascet in fortitudine Domini. Cf. *Apoc.* 19, 15.

4) So nach dem Hebr. V. 12: Küsset den Sohn, damit er nicht zürne und ihr nicht umkommet auf dem Wege; denn bald wird entbrennen sein Zorn. Heil Allen, die auf ihn vertrauen. Der Kuß ist Zeichen der Huldigung. Vgl. *1 Sam.* 10, 1; *Os.* 13, 2. Die Vulgata hat bekanntlich: Apprehendite disciplinam etc. Vgl. *Jer.* 17, 5. 7.

5) *Hebr.* 1, 8. 9.

6) Gründliche Nachweise bei Reinke, Mess. Ps., S. 352 ff.

7) Wie man des Näheren die Königin und ihre Gefährtinnen erklärt, ist für uns hier gleichgiltig; jedenfalls sind beide zusammen die aus Israel und den Heidenvölkern gebildete Kirche.

8) Speciosus forma prae filiis hominum, diffusa est gratia in labiis tuis (cf. *Joann.* 7, 46); propterea benedixit te Deus in aeternum. *Ps.* 44, 3.

o Gott, steht immer und ewig: ein Scepter der Gerechtigkeit ist der Scepter deines Reiches. Du liebst die Gerechtigkeit und hassest das Unrecht: darum hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt vor allen deinen Genossen[1]).

Endlich wird zur Anbetung des Messias aufgefordert und verkündet, daß alle Generationen und Völker ihn preisen werden immer und ewig[2]).

3. Auch der 71. (hebr. 72.) Psalm[3]) enthält Andeutungen der göttlichen Natur und Persönlichkeit des Messias, indem der darin gepriesene herrliche, gerechte, milde, Heil und Segen bringende König und Königsohn[4]) und sein ewiges[5]) und allumfassendes[6]) Königreich als von oben, gleich Thau und Regen, hernie-

Es versteht sich von selbst, daß aus dem propterea nicht gefolgert werden kann, daß Gottes Liebe zum Messias lediglich in dessen Verdiensten begründet sei. Es ist vielmehr diese Stelle ebenso zu verstehen, wie *Joann.* 10, 17 und *Phil.* 2, 9. Vgl. *Bellarmin* in Ps. 44, 2.

1) Sedes tua, Deus (אֱלֹהִים), in saeculum saeculi: virga directionis (שֵׁבֶט מִישׁר) virga regni tui. Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem; propterea unxit te, Deus, Deus tuus (אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ) oleo laetitiae prae consortibus tuis. *Ps.* 44, 7. 8. Diese Stelle auf orientalische Ueberschwänglichkeit zurückzuführen und den ganzen Psalm als Hochzeitslied eines jüdischen oder eines persischen Königs erklären zu wollen, ist mit dem Charakter der heiligen Schrift und mit dem Inhalte des Psalmes selbst absolut unverträglich. Reinke, Mess. Ps. S. 349 ff. Gesalbt ist der Messias selbstverständlich nicht seiner Gottheit, sondern seiner Menschheit nach; die gesalbte Person aber ist eine göttliche. Wenn man V. 9 das erste Elohim als Nominativ und nicht, mit den Vätern und katholischen Auslegern, als Vocativ nehmen wollte, so ist das ganz irrelevant, da Vers 8 das Elohim ohne allen Zweifel als Vokativ und als Anrede an den Messias stehen bleibt. Dieses spricht aber entscheidend dafür, daß auch das erste Elohim V. 9 als Vokativ genommen werden muß. Reinke, S. 401. — Auch der ewige Lobpreis, wozu alle Generationen und Völker am Schlusse des Psalmes gegenüber dem König aufgefordert werden, beweist für seine Gottheit. Ob auch das „neige dich vor ihm" im Sinne von „bete an: denn er ist der Herr", V. 12 (Bade S. 16) zu verstehen sei, ist ungewiß. Reinke S. 492.

2) *Ps.* 44, 12. 18.

3) Ueber s. Messianität vgl. Reinke, Mess. Ps. Bd. 2, S. 45 ff. Sein Verf. ist wahrscheinlich Salomon. Reinke, S. 40—44.

4) *Ps.* 71, 1—4.

5) Et permanebit cum sole et ante lunam, in generatione et generationem. *Ps.* 71, 5.

6) Et dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum. *Ps.* 71, 8.

dersteigend[1]) bezeichnet, für ihn Anbetung beansprucht[2]) und verkündet wird, daß alle Völker in ihm gesegnet werden und ihn ewig preisen[3]).

4. Den 109. (110.) Psalm hat Christus selbst vor allen anderen Schriftstellen ausgewählt, um durch ihn die Juden zur Erkenntniß der göttlichen Natur und Persönlichkeit des Messias zu führen[4]). Dem entsprechend haben auch die Apostel auf diesen Psalm ein besonderes Gewicht gelegt[5]). Zur Zeit Christi und der Apostel war demnach die Messianität dieses Psalmes allgemein bei den Juden anerkannt, wie sie es auch bei der Gesammtheit der älteren Rabbinen war[6]). Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die

1) Descendet sicut pluvia in vellus, et sicut stillicidia stillantia super terram. *Ps.* 71, 6.

2) Et adorabunt eum omnes reges terrae: omnes gentes servient ei. *Ps.* 71, 11.

3) Sit nomen ejus benedictum in saecula; ante solem permanet nomen ejus. Et benedicentur in ipso omnes tribus terrae; omnes gentes magnificabunt eum. *Ps.* 71, 17.

4) Congregatis autem Pharisaeis, interrogavit eos Jesus, dicens: Quid vobis videtur de Christo? Cujus filius est? Dicunt ei: David! Ait illis: Quomodo ergo David in spiritu vocat eum Dominum, dicens: „Dixit Dominus Domino meo: sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum?“ Si ergo David vocat eum Dominum, quomodo filius ejus est? Et nemo poterat ei respondere verbum. *Matth.* 22, 41—46; *Marc.* 12, 35—37; *Luc.* 20, 41—44. Auch die Worte Christi vor dem Synedrium: Amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei, *Matth.* 26, 64, sind wohl im Hinblick auf unseren Psalm gesprochen.

5) So Petrus in der Pfingstpredigt: Dextera igitur Dei exaltatus, et promissione Spiritus Sancti accepta a Patre, effudit hunc, quem vos videtis et auditis. Non enim David ascendit in coelum; dixit autem ipse: Dixit Dominus Domino meo: sede a dextris meis, etc. *Act.* 2, 33 sq. Deßgl. Paulus: Oportet autem illum regnare, „donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus.“ *1 Cor.* 15, 25; *Hebr.* 7, 17 führt der Apostel V. 4 unseres Psalmes an: Contestatur enim: „Quoniam tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.“ Cf. 5, 6; *Eph.* 1, 20—22.

6) Zahlreiche Nachweise bei Reinke, Mess. Psalmen Bd. 2, S. 153 ff., woselbst man auch die Absurditäten der rabbin. Exegese nachsehen kann. Indem sie namentlich V. 5 auf Abraham bezogen, behaupteten sie, der Messias sitze zur Rechten, Abraham zur Linken Gottes. Deus collocavit regem Messiam ad dextram suam secundum *Ps.* 110, 2 et Abrahamum ad sinistram. Facies vero hujus pallescebat, et dixit: filius filii mei sedet ad dextram, ego vero ad sinistram. Et Deus placavit ipsum inquiens: Filius filii tui ad dextram meam, at ego ad dextram tuam. *Talm.* tract. Sanhedr. f. 108, 2. Recht kabbalistisch heißt es im Buche Sohar: „Die höhere Stufe sprach zu der niederen: Setze dich zu meiner Rechten.“ Die gegen Christus gerichtete polemische

Kirchenväter und katholischen Theologen einmüthig unseren Psalm von dem Messias und seiner göttlichen Persönlichkeit und Natur verstehen. Demgemäß hat ihm auch die Kirche in der Vesper zum täglichen Lobpreise Christi die erste Stelle eingeräumt. Wir werden daher ohne Zweifel den Sinn des heiligen Geistes in diesem Psalme um so richtiger und vollständiger erfassen, einen je tieferen und reicheren Inhalt wir mit den heiligen Vätern und besten katholischen Exegeten in demselben anerkennen und mit je größerer dogmatischer Schärfe und Genauigkeit wir ihn auslegen [1]).

David schaut in diesem Psalm den Messias, seinen Sohn, als seinen Herrn [2]) und vernimmt den Ausspruch Gottes des Vaters: Sitze zu meiner Rechten [3]). Er erblickt ihn in jener Herrlichkeit, in die er durch seine Verklärung eingegangen ist und in welcher er die göttliche Herrschaft und das göttliche Richteramt über alle Creaturen ausübt [4]), wie sich solches am vollkommen-

---

Auslegung späterer Rabbinen, sowie protestantischer Rationalisten, von David, oder von einem späteren König, etwa Ezechias, steht nicht nur mit der gesammten Ueberlieferung, sondern auch mit dem Inhalt des Psalmes in Widerspruch.

1) Vgl. Kaulen, „Die ursprüngl. Form d. Stelle Ps. 109, 3." Kath. 1865, II, S. 129—174.

2) Dieses ist schon in den ersten Worten ausgedrückt: Spruch Jehova's an meinen Herrn (לַאדֹנִי). Denn obwohl der Name Adon Gott nicht ausschließlich eigen ist, so ist doch darin die Superiorität über David ausgesprochen, die nur dem Messias zukommt. *Matth.* 22, 41 sq. oben S. 57, Note 9.

3) Dies sagt keineswegs, wie Grotius und Andere behaupteten, daß der Angeredete unter dem Schutze Gottes stehen solle. Das müßte nach dem Sprachgebrauch der Schrift durch die Phrase ausgedrückt werden: Ich will dir zur Seite, oder an deiner Rechten stehen; nicht aber: Sitze du zu meiner Rechten, was nach dem ganzen heiligen und natürlichen Sprachgebrauch nur bedeuten kann: Nimm an meiner Ehre und Herrschaft, kurz an meinem Throne, Theil. Ausführl. Nachweise s. bei Reinke, Messian. Ps. B. 2, S. 186 ff. Es bedeutet also das Sede a dextris meis dasselbe, was Christus mit den Worten sagt: Data est mihi omnis potestas, und was *Daniel* 7, 14 (s. unten S. 87, Note 1) verkündet ist.

4) Das ist ausgesprochen in den Worten: Bis ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füße, sowie in den folgenden Versen: Virgam virtutis tuae emittet Dominus ex Sion, dominare in medio inimicorum tuorum. Hier tritt zunächst die Herrschaft hervor, welche Christus in seiner Kirche hier auf Erden mitten unter Feinden und Verfolgern übt. Dieselbe ist historisch wirklich von Sion, wo Christus die hh. Eucharistie einsetzte, und von Jerusalem ausgegangen. *Luc.* 24, 47; *Act.* 1, 8; 2, 1 ff. Geistig ist es von der Kirche und ihrem Mittelpunkte zu verstehen. In seiner Kirche herrscht aber Christus nicht

sten in der Ueberwindung seiner Widersacher beim Endgerichte offenbart[1]). Diese Erhebung zur Rechten des Vaters kommt Christus seiner Menschheit nach zu[2]), sie hat aber seine Gottheit und deßhalb seine ewige Geburt zur Voraussetzung, da Gott seine Ehre keinem puren Geschöpfe geben kann[3]). Es ist daher dem Zusammenhange des Psalmes ganz entsprechend, daß die ewige Zeugung alsbald in der zweiten Hälfte des dritten Verses erwähnt wird[4]). Die Erhöhung der Menschheit Christi ist

nur als König, sondern auch als Hoherpriester, daher V. 4: Juravit Dominus, et non poenitebit eum: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Diese Zeit der Verherrlichung und der Herrschaft Christi ist der Tag seiner Kraft, wie die Zeit seiner Erniedrigung der Tag seiner Schwachheit ist, oder, wie der Apostel sagt, „die Tage seines Fleisches". *Hebr.* 5, 7. — Davon ist V. 3 nach der Lesearт der Vulgata geschrieben: Bei dir ist die Herrschaft am Tage deiner Macht im heiligen Glanze. Tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum. Kaulen a. a. O. S. 159 ff.

1) Darauf beziehen sich insbesondere Vers 5 und 6: Dominus a dextris tuis (diese Worte gehen auf den Messias, den zur Rechten sitzenden Herrn, wie auch klar das gewählte Wort אֲדֹנָי andeutet), confregit (der Prophet schaut das zukünftige Gericht als bereits vollbracht) in die irae suae (das ist im eminentesten Sinne der letzte Gerichtstag) reges. Judicabit in nationibus, implebit ruinas: conquassabit capita in terra multorum. Vgl. 1 Cor. 15, 24—28.

2) S. in der Christol. die Lehre von der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten.

3) Ego Dominus, hoc est nomen meum, gloriam meam alteri non dabo. *Is.* 42, 8.

4) Ex utero ante luciferum genui te. Dieses bekanntlich die Lesearт der Vulgata und der Septuaginta. Nach letzterer lautet der 3. (4.) Vers: *Μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου, ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου· ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε.* So lasen auch die Kirchenväter und beriefen sich den Arianern gegenüber auf unseren Vers als eine klassische Beweisstelle für die Consubstantialität des Sohnes mit dem Vater, weil für seine ewige Zeugung aus seinem Wesen. Denn daß uterus hier nur das Wesen Gottes bedeuten kann, versteht sich von selbst; ist ja in Gott zeugen und gebären dasselbe. Hier kann man das Wort anwenden: Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? *Is.* 66, 9. Unter Lucifer kann man sowohl den Morgenstern, als Repräsentanten der Gestirne und der ganzen sichtbaren Schöpfung, als den höchsten Engel, diesen Erstling der immateriellen Welt, verstehen. Vgl. *Bellarm.* i. h. l. Die recipirte masorethische Lesearт unseres Verses ist bekanntlich eine andere. Hieronymus übersetzt sie: Populi tui spontanei erunt in die fortitudinis tuae: in montibus sanctis, quasi de vulva orietur tibi ros adolescentiae tuae. Die Uebersetzungen der schwierigen und unklaren Stelle des hebr. Textes weichen manchfach von einander ab;

aber auch ein Lohn seiner Erniedrigung, insbesondere seines Leidens. Eine Andeutung davon erscheint daher im höchsten Grade angemessen und ist der würdigste Abschluß des großen messianischen Psalmes [1]).

---

jedenfalls aber wäre hiernach von der dem kämpfenden Helden, also dem Messias, zur Seite stehenden jungen Mannschaft die Rede. Wir haben keinen wissenschaftlich genügenden Grund, die masorethische und nicht die der Septuaginta vorgelegene Lesart für die ursprüngliche zu halten; es lassen sich vielmehr gute Gründe dafür anführen, daß die Masorethen einen corrumpirten Text adoptirt und fixirt haben. Kaulen hat a. a. O. sehr plausibel gezeigt, wie diese Corruption entstanden und wie der ursprüngliche hebräische Text gelautet, dessen die Septuaginta sich bedient. Jedenfalls dürfte sich gegen die Schlußfolgerung kein entscheidender Grund geltend machen lassen, welche Kaulen a. a. O. S. 170 in folgenden Worten zusammenfaßt: „Da die hebräische Fassung der vorliegenden Stelle in kritischer Hinsicht nicht vollständig gesichert ist, die griechische aber wohl; da der griechische Uebersetzer der Psalmen sonst den hebräischen Text mit ängstlicher Treue wiedergibt und hier kein Grund vorliegt, an eine Ausnahme zu denken; da nach der griechischen und lateinischen Uebersetzung der Sinn des Verses sehr gut zu dem Inhalt des Psalmes paßt, nach dem masorethischen Text aber fremdartige Anschauungen hineingebracht werden; da die griechische Lesart an sich einen klaren und leicht verständlichen Sinn gibt, die hebräische aber einen höchst schwierigen, ja vielmehr gar keinen Sinn hat; da endlich die geschichtlichen Zeugnisse, im Allgemeinen betrachtet, mehr für den griechischen, als für den hebräischen Text eintreten: so dürfen wir mit vollem Recht die Form unseres Verses, welche jetzt in den hebräischen Bibeln steht, für fehlerhaft erklären, diejenige aber, welche sich in der Septuaginta und in der Vulgata findet, als die ursprünglich vorhandene und richtige anerkennen."

1) De torrente in via bibet, propterea exaltabit caput. *Ps.* 109, 7. Es ist gewiß tiefsinniger und des erhabenen Psalmes würdiger, die erste Vershälfte von dem Versenktwerden in die Fluth der Leiden zu verstehen, wie es *Ps.* 68, 2 heißt: Quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam, als an ein flüchtiges Trinken des Siegers während der Verfolgung seiner Feinde zu denken, was zwar zu der, auch von Reinke adoptirten Vorstellung, daß Vers 1 der Messias von Gott eingeladen werde, mit ihm auf seinem Streitwagen Platz zu nehmen, aber keineswegs zu dem vom Throne seiner Herrlichkeit herab seine Feinde richtenden und vernichtenden Messias paßt. Verstehen wir aber dieses erste Versglied vom Leiden, so erscheint das Erheben des Hauptes als Bild des Sieges und der Verherrlichung. Nur in diesem Falle gewinnt auch das propterea Sinn und Bedeutung; so drückt dann dieser letzte Vers zum würdigsten Schlusse des ganzen Ganzen dasselbe aus, was der Apostel mit den Worten sagt: Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod et Deus exaltavit illum. *Phil.* 2, 8. *De torrente*, i. e. de tribulatione, *in via* i. e. in vita ista, *bibet* in passione, *propterea exaltabit caput* in resurrectione, sagt sehr schön Thomas von Villanova. Kaulen S. 157. Es versteht sich von selbst, daß weder diese Auslegung, noch auch die Lesart der Vulgata im 3. Vers für die Beweiskraft

§. 217.

Die Gottheit des Messias nach den Propheten[1]).

Je mehr die Propheten das innerste Wesen des messianischen Werkes, die Erlösung und Heiligung der sündigen Welt und die Stiftung des neuen und ewigen Reiches der Wahrheit, Gnade und Glorie enthüllen, um so klarer offenbaren sie auch die göttliche Persönlichkeit des Messias, welche allein dessen menschliche Natur zu der von Gott beschlossenen vollkommenen Versöhnung der Welt und Verherrlichung Gottes tüchtig machen konnte, und heben ihren Unterschied von der Person des ihn sendenden und zeugenden Vaters hervor.

I. Der Prophet Isaias, der nach Hieronymus mehr den Namen eines Evangelisten, als eines Propheten verdient und der die Menschheit und das Leiden Christi so klar vorherverkündigt, spricht sich auch über dessen göttliche Persönlichkeit durchweg mit einer großen Klarheit aus.

1. Nachdem Isaias 2, 1 ff. die Zeit des Messias als die Zeit der Bekehrung der Heiden zu Gott und seiner Wahrheit und des allgemeinen Friedens geschildert, erwähnt er Kap. 4, 2—6 zum erstenmal den Messias als Sprosse oder Sprößling Jehova's[2]).

Daß dieser Zemach Jehova der Messias ist, kann nach den Erklärungen der heiligen Schrift[3]), nach dem Geist und Zu-

---

unseres Psalmes, wie sie vom neuen Testamente für die Gottheit des Messias geltend gemacht wird, präjudicirlich ist.

1) Reinke, die messian. Weissagungen bei den großen und kleinen Propheten des A. T., 4 Bde. Gießen, Ferber 1859—62. Der Proph. Malach. Ebend. 1856. Sacharja 1864. Micha, Zephanja, Haggai. 1874. Ueber Jes. 7, 14—16. Münster Coppenrath. 1848. Bade, Christolog. S. 20 ff. Zschokke, Theol. d. Proph. §. 39 u. 40. Scholz, Theol. d. A. B. Abth. II, §. 25.

2) In die illa (die Zeit des Messias wird hier zugleich als Zeit der höchsten Drangsal geschildert) erit germen Domini (צֶמַח יְהוָה) in magnificentia et gloria, et fructus terrae (פְּרִי הָאָרֶץ) sublimis, et exultatio his qui salvati fuerint de Israel.

3) Bei Jeremias heißt es: Siehe, Tage kommen, spricht Jehova, und ich erwecke dem David einen gerechten Sproß, der herrscht dann als König, übt Recht und Billigkeit auf Erden. In seinen Tagen wird Juda erlöst werden und Israel sicher wohnen und dies der Name, womit man ihn nennen wird: Jehova unsere Gerechtigkeit (יְהוָה צִדְקֵנוּ). *Jer.* 23, 5. 6. Ebenso wird der Messias *Jer.* 33, 15 als Sproß der Gerechtigkeit bezeichnet. Zacharias aber gebraucht das Wort Zemach

sammenhang der Weissagungen des Isaias[1]), nach der Ueberlieferung der Väter[2]) und selbst nach der jüdischen Tradition[3]) keinem Zweifel unterliegen.

Es ist aber auch nicht zu bezweifeln, daß durch den Ausdruck Sprosse Jehova's der Messias nicht etwa nur als eine göttliche Gabe, als der von Gott geschenkte Nachkomme Davids bezeichnet, sondern daß dadurch sein göttlicher Ursprung, wie in dem darauffolgenden Frucht des Landes oder der Erde, sein Ursprung aus dem Menschengeschlechte, in specie aus Israel, angedeutet ist. Es entspricht das ganz dem bei Isaias, wie auch im neuen Testamente, constant vorkommenden Gedanken, daß der Messias von oben kommt und zugleich der Erde entstammt, daß die Himmel ihn herniederthauen und zugleich die Erde ihn hervorsproßt[4]). Es ist dieselbe Wahrheit, welche Michäas, der Zeitgenosse des Isaias, von dem in Bethlehem geborenen Herrscher mit den Worten ausspricht: Sein Ausgang ist von Anbeginn und von den Tagen der Ewigkeit[5]).

2. Mit Uebergehung der bereits berührten einleitenden Vision *Js.* 6, in welcher der Prophet die Herrlichkeit des Sohnes schaut[6]), betrachten wir sofort die Prophetie von dem Emmanuel und die damit in Verbindung stehenden Weissagungen. Daß der *Js.* 7, 14[7]) dem Volke und seinem König von Gott als Zeichen der sicheren

förmlich als Eigennamen zur Bezeichnung des Messias, des Knechtes Gottes. Die Vulgata übersetzt ganz im Geiste des Propheten: Adducam servum meum *Orientem. Zach.* 3, 8; 6, 12. Es ist der *Oriens ex alto* (ἀνατολὴ ἐξ ὕψους) im Lobgesange des Priesters Zacharias, des Vaters des Vorläufers. *Luc.* 1, 78. Vgl. auch *Js.* 11, 1; 53, 2; *Ezech.* 34, 29.

1) Vgl. unten S. 72, Note 6. Deßgl. *Js.* 28, 5.

2) So Hieronymus, Basilius, Cyrill v. Alex., Theodoret ꝛc. Reinke, Mess. Weiss., Bd. 1, S. 51 sq.

3) Das chald. Targum hat: „Zu jener Zeit wird der Messias Jehova's zur Freude und zum Ruhme sein." Germen Jessae intelligendum est de *Messia*, sagt Rabbi Kimchi unter Berufung auf Jer. 23, 5. Reinke, Mess. Weiss. S. 51 ff.

4) Rorate coeli desuper et nubes pluant justum: aperiatur terra et germinet salvatorem. *Js.* 45, 8. *Corn. a Lap.* i. h. l. et ibi citati. Utinam dirumperes coelos et descenderes. *Js.* 64, 1. Vgl. *Joann.* 3, 31; 6, 38 etc. Deßgl. im Glaubensbekenntniß, das *Descendit de coelis*, et *incarnatus est.* Babe a. a. O. S. 28.

5) *Mich.* 2, 5 f. unten S. 90, Note 4.

6) S. oben S. 33, Note 4.

7) Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum: Ecce virgo concipiet, et pariet filium, e vocabitur nomen ejus Emmanuel (עִמָּנוּאֵל).

Rettung verheißene Emmanuel, dem richtigen Sinn der Stelle nach, der Messias, die Jungfrau [1]) aber Maria, seine Mutter, ist, steht unzweifelhaft fest durch die Erklärung des neuen Testamentes [2]), durch die christliche Ueberlieferung [3]), durch die Autorität der

1) Hievon in der Christologie, insbesondere in der Lehre von der Jungfräulichkeit Mariä.

2) Quod enim in ea natum est de Spiritu sancto est: pariet autem filium, et vocabis nomen ejus Jesum ... Hoc autem totum factum est, ut adimpleretur quod dictum est a Domino per Prophetam dicentem: Ecce Virgo in utero habebit (eine genauere Uebersetzung des hebr. הָרָה (in utero habens) als das concipiet der Vulg.) et pariet filium et vocabunt nomen ejus Emmanuel: quod est interpretatum Nobiscum Deus. *Matth.* 1, 20—24. Auch das Wort der Verkündigung: Ecce concipies in utero et paries filium, et vocabis nomen ejus Jesum, *Luc.* 1, 31, stimmt offenbar aus göttlicher Absicht mit den Worten unserer Prophetie überein; nur daß Maria ihn statt Emmanuel Jesus nennen soll, was ausdrückt, wie er unser Emmanuel ist: Ipse enim salvum faciet etc., und zugleich durch den ganzen Lebensplan des Messias gefordert war, der vorerst verborgen bleiben sollte.

3) Alle Väter betrachten den Emmanuel als den Messias. Einen fast erschöpfenden Nachweis s. bei Reinke, die Weissag. von der Jungfrau und vom Emmanuel. S. 232—360. Ebenso einmüthig sind die katholischen Theologen und bis in die Mitte des 18. Jahrh. auch die protestantischen. Nur darin findet sich ein Unterschied, daß ein Theil der Exegeten die Alma und den Emmanuel der nächsten Bedeutung nach für wirkliche oder gedachte Personen aus der Zeit des Propheten, diese aber als Typen Mariä und Christi ansieht, auf welche das prophetische Wort seiner tieferen Bedeutung nach abziele. Diese Ansicht erwähnt schon Hieronymus in seinem Commentar zu dieser Stelle, in späterer Zeit ist sie von Calmet, Bossuet, Tirin, Schegg u. a. vertreten. Die Mehrzahl der kathol. Ausleger betrachtet Maria und Christus als den unmittelbaren Gegenstand der Prophetie. Obwohl wir die Zulässigkeit der ersteren Meinung nicht absolut bestreiten wollen, geben wir doch der letzteren den Vorzug. Sie wird der Erklärung bei *Matth.* 1, 20 in vollerem Maße gerecht; sie hat den Consens der Väter und die Mehrzahl der Theologen für sich; sie entspricht mehr der Erhabenheit des Gegenstandes, der Größe des Momentes, dem Geiste des Isaias, der Würde der heiligen Schrift und dem heiligen Texte selbst. In jenem furchtbaren Momente, wo der König von Israel im Bunde mit den Heiden übermächtig gegen Juda zieht, um das Haus Davids auszurotten, und wo Achaz, der unwürdige Erbe Davids, im Bündniß mit den Heiden seine Rettung sucht, die Verheißung der göttlichen Rettung aber ungläubig aufnimmt und das vom Propheten angebotene Zeichen vom Himmel droben und von der Erde unten heuchlerisch zurückweist, war es im höchsten Grade angemessen, daß Gott durch den Propheten unmittelbar auf den künftigen Messias, dieses höchste aller göttlichen Wunderzeichen und auf das Wunder seines Ursprunges hinwies, als auf die sicherste Bürgschaft, daß das Reich Juda und das Haus Davids jetzt nicht untergehen werde. Dafür spricht die ganze Folge der daran sich reihenden Prophetien, welche ja insgesammt von diesem wunderbaren Kinde, dem Messias, reden, insbes. die Weissagung *Js.* 9, 6, welche sich unmittelbar an die Weissagung

- Kirche[1]) und ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhange der Prophetie

vom Emmanuel anschließt. Dafür spricht mit großem Gewicht *Mich.* 5, 3, wo dieser Prophet im engsten Zusammenhange mit dem aus Bethlehem hervorgehenden Messias, dessen Ausgang ein ewiger ist, die Zeit des Messias als die Zeit bezeichnet, „in der die Gebärerin gebären wird" (s. unten S. 90, Note 4), womit nur dieselbe Jungfrau, von der Isaias spricht, gemeint sein kann. Dazu kommt, daß nach Vätern und Theologen in den Worten des Isaias 7, 14 die jungfräuliche Mutterschaft unmittelbar ausgesprochen ist, dieses aber nur bei unserer, nicht aber bei der anderen Auslegung festgehalten werden kann. Der von Gegnern urgirte Umstand, daß durch den Zeitraum von der Geburt des Kindes bis zu seinen Unterscheidungsjahren die kurze Frist bestimmt wird, binnen welcher Juda und Achaz von der nächstdrohenden Gefahr befreit werden soll, schließt unsere Auslegung nicht aus. Denn mit dem principalen Hinweis auf den Messias, das Kind der Jungfrau, konnte der Prophet ganz gut die Weissagung verbinden, daß in so viel Zeit, als dieses Kind dereinst gebrauchen wird, um zu den Unterscheidungsjahren zu kommen, in der Gegenwart die drohenden Gefahren verschwunden sein werden. Die Erfüllung dieser Weissagung mußte dann dem Achaz Beweis sein sowohl für die Messianische Prophetie, als für die seinem Hause angedrohten Strafgerichte. Diese unmittelbar auf die Weissagung vom Emmanuel folgende Drohung des großen Strafgerichtes ist ein neuer Grund dafür, daß die Messianische Weissagung in den Worten an Achaz nach der Intention Gottes und des Propheten die Hauptsache, nicht etwa nur ein erst später verständlich gewordener Typus war. Reinke, Mess. Weiss. II, §. 6, S. 65 ff. *Corn. a Lap.* i. h. l. Die Comment. v. Allioli und von Loch-Reischl; Holzammer-Schuster, Bibl. Gesch. 3. Aufl. S. 693 ff. Diejenigen, welche die Alma nicht oder nicht unmittelbar auf Maria, und den Emmanuel nicht auf Jesus beziehen, betrachten erstere entweder als die Frau des Achaz, oder des Isaias, in specie die Prophetin Js. 8, 3, oder als eine beliebige nur gedachte Person. Die Juden behaupteten meistens das erste. Den Ezechias oder Hiskia als den Emmanuel zu betrachten ist schon deßhalb unmöglich, weil derselbe beim Regierungsantritt des Achaz bereits neun Jahre alt war. Die zweite Annahme scheint durch Js. 8, 3 selbst widerlegt: denn die Annahme, daß der Maher-schalal-chaschbos auch Emmanuel geheißen haben und von seiner Mutter prophetisch so genannt worden sei, wie Rabbi Kimchi behauptet, ist durch nichts gerechtfertigt. Die letzte Annahme ist schon durch den bestimmten Artikel bei Alma ausgeschlossen; daß der Prophet aber auf eine bestimmte gegenwärtige Jungfrau hingewiesen habe, ist moralisch unmöglich. Daß aber weder die beiden Söhne des Isaias, der Scheer-Jaschel und der Maher-schalal-chaschbos, wovon *Js.* 8, 18 die Rede, noch irgend ein anderes Kind der Emmanuel sein kann, geht klar aus Js. 8, 8 hervor, wo Juda das Land des Emmanuel genannt wird, wie es *Js.* 14, 2 das Land des Herrn heißt.

1) Die Kirche hat nicht nur Js. 7, 14 in ihrer Liturgie auf den Messias angewendet, sondern sie hat auch sowohl den Monophysiten, als auch den Leugnern der Virginität Maria gegenüber sich auf dieselbe berufen und in ihren feierlichen Acten vielfach Christus, mit besonderer Beziehung auf die hypostatische

des Isaias[1]). Hier haben wir nur die in dieser Weissagung für die Gottheit des Messias liegenden Beweise in's Auge zu fassen.

Ein solcher ist schon der Name Emmanuel, Gott mit uns: denn dieses Wort, in seinem ganzen und vollen Sinne verstanden, bezeichnet den Sohn der Jungfrau als den mit- und bei uns seienden Gott[2]). Wenn aber auch dieses Wort für sich allein die Deutung zuließe, daß Gottes Gnade und Hilfe mit dem Messias und durch ihn mit uns sei, so wird die göttliche Natur und Persönlichkeit des Emmanuel durch die Attribute außer Zweifel gesetzt, die ihm im Verlaufe der Prophetie zugeschrieben werden.

Schon im achten Kapitel wird der Emmanuel sehr deutlich mit dem Herrn der Heerschaaren identificirt, indem letzterer als der Stein des Anstoßes und Aergernisses bezeichnet wird: denn dieser Stein ist nach dem Propheten, wie nach dem Zeugnisse der Apostel, der Messias[3]).

Im Anfange des neunten Kapitels schaut Isaias das große Licht, welches einst das Galiläa der Heiden erleuchten wird[4]). Dieses

---

Vereinigung der beiden Naturen, Emmanuel genannt, so z. B. in dem v. d. 3., 4. und 5. allg. Concil bestätigten Anathematisma des Cyrill can. 1. Si quis non confitetur, Deum esse veraciter Emmanuel . . . a. s. (*Denzinger*, Enchir. nr. 73). So auch der *Cat. Rom.* Pars. 1, c. 4, q. 4. Als daher der churmainzer Theol. und Prof. Isenbiehl, im Wesentl. der Lehre seines Lehrers, des protest. Theol. Michaelis in Göttingen, folgend, die Messianität unserer Stelle leugnete, wurde seine Schrift von Pius VI. (20. Sept. 1779) censurirt. Vgl. Brück, K.-G. 2. Aufl. S. 739. Hergenröther, K.-G. II, S. 716.

1) Wie ist es auch nur denkbar, daß Isaias Kap. 7, 14 nicht an den Messias gedacht habe, da er in allen folgenden Prophetien, unter klarer Rückbeziehung auf diese erste Weissagung, von dem Messias, insbesondere von dem göttlichen Kinde handelt?

2) Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός Matth. 1, 24. Allerdings kann das Wort „Gott mit uns" auch bedeuten, daß wir durch den Emmanuel Gottes Hilfe empfangen. So auch Hieronymus, Eusebius u. A. Aber die meisten Väter und Theologen nehmen das Wort gleichbedeutend mit Gottmensch, verbum carofactum. Significat autem id nomen Deum qui nobiscum, Deum hominem factum (τὸν ἐνανθρωπήσαντα θεόν), Deum qui humanam naturam assumsit. *Theodoret* i. h. l. Gewiß mit Recht bemerkt Chrysostomus zu unserer Stelle, daß der Name beide Bedeutungen vereinige. Τότε γὰρ μάλιστα μεθ' ἡμῶν ὁ θεὸς γέγονεν ἐπὶ τῆς γῆς ὀφθεὶς καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναστρεφόμενος. Reinke a. a. O. S. 169 ff.

3) Dominum exercituum ipsum sanctificate . . . Et erit vobis in sanctificationem. In lapidem, autem offensionis, et in petram scandali etc. *Js.* 8, 13. 14. Dieser Herr ist aber offenbar der Gott mit uns des V. 10 und 8. — Dies ergibt sich noch klar aus *Js.* 28, 16 (s. unten S. 73, Note 5) und *Luc.* 2, 34. *Rom.* 8, 14; 9, 32. *1 Petr.* 2, 7.

4) Populus, qui ambulabat in tenebris vidit lucem magnam: habitantibus in regione umbrae mortis, lux orta est eis. *Js.* 9, 2. Es ist dasselbe

Licht aber ist der Emmanuel: das Kindlein, das uns geboren, der Sohn, der uns geschenkt ist[1]), auf dessen Schulter die Herrschaft ruht und der genannt wird und ist[2]) der Wunder-

Licht, von dem Isaias cap. 60, 1 sq. sagt: Surge illuminare Jerusalem: quia venit lumen tuum, et gloria Dominus super te orta est. Quia ecce tenebrae operient terram, et caligo populos: super te autem orietur Dominus, et gloria ejus in te videbitur. Vgl. unten S. 78, N. 10; S. 79, N. 1. Aehnlich spricht Jehova zu dem Messias, dem Knechte Gottes: dedi te in foedus populi, in lucem gentium. *Is.* 42, 6. Cf. *Is.* 49, 6. Es ist die Sonne der Gerechtigkeit bei *Mal.* 4, 2. S. unten S. 95, Note 4. Ihre authentische Erklärung haben diese Stellen im neuen Testamente: Quia viderunt oculi mei salutare tuum . . . Lumen ad revelationem gentium. *Luc.* 2, 30. 32. Ego sum lux mundi. *Joann.* 9, 12. Ueber den Zusammenhang von *Is.* 9, 1 sq. mit den vorhergehenden Weissagungen des Isaias s. Reinke, Mess. Weiss. Bd. 1, S. 105.

1) Parvulus enim natus est nobis, et filius datus est nobis. *Is.* 9, 6. Vgl. *Is.* 7, 14. An sich ist wohl parvulus und filius poetischer Parallelismus; jedoch kann man darin auch den tieferen Sinn finden, daß der, welcher an sich Sohn ist von Ewigkeit, uns als Kindlein geboren und als Menschensohn geschenkt wurde. Vgl. *Corn. a Lap.* i. h. l. und die dort angeführten Väter.

2) . . . et factus est principatus super humerum ejus (cf. *Matth.* 28, 18. *Apoc.* 3, 7. *Hebr.* 1, 3): et vocabitur nomen ejus Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis. *Is.* 9, 6. Daß die Septuaginta statt dieser Epitheta einzig Engel des großen Rathes setzt, haben wir oben gesehen. Die Vulgata stimmt mit dem hebr. Texte und den anderen Hauptübersetzungen überein, nur unwesentliche Abweichungen finden statt. Der hebr. Text hat: Wunder von Rath (פֶּלֶא יוֹעֵץ), Gott-Held (oder starker Gott, אֵל גִּבּוֹר), Vater der Ewigkeit (אֲבִי־עַד), Friedensfürst (שַׂר־שָׁלוֹם). Die syrische Uebersetzung lautet: Wunder und Rath, Gott-Held der Ewigkeit, Friedensfürst. Die Chaldäische Paraphrase hat: Es sagt der Prophet dem Hause Davids: weil uns ein Kind geboren, ein Sohn uns gegeben ist und er das Gesetz auf sich nimmt, um es zu erhalten, so wird sein Name von dem Wunderbaren, Rath, mächtiger Gott (Gott-Held) bleibend in Ewigkeit, Gesalbter, Messias genannt werden, dessen Frieden sich über uns in seinen Tagen vermehren wird. Die arabische Uebersetzung hat: Engel des großen Rathes, wunderbarer Rath, starker Gott, Herrscher, Herr des Friedens, Vater der zukünftigen Zeit. Man sieht, daß Hieronymus in der Vulgata eng sich an den hebr. Text anschließt, nur daß er Wunderbar und Rath, deßgleichen Starker und Gott trennt. Reinke a. a. O. S. 169 ff. Für die Vereinigung spricht allerdings, daß auch die anderen Namen Doppelnamen sind.

bare[1]), der Rathgeber[2]), der starke Gott[3]), der Vater der Ewigkeit[4]), der Friedensfürst[5]), dessen Reich des Friedens und der Gerechtigkeit ewig dauert[6]) — Prädikate, welche die gött-

---

1) Vgl. Jud. 13, 18. S. oben S. 42, Note 4. Gott wird oft als der Wunderbare bezeichnet, und er ist es, sowohl seinem unbegreiflichen Wesen, als seinen wunderbaren Werken nach (vgl. Jud. 13, 19: offerens Domino, qui facit mirabilia.) Wunderbar, das Wunder aller Wunder, ist Christus sowohl als Gott, wie als verbum incarnatum. Auf Beides beziehen die Väter den Namen Wunderbar. Ist der Messias in dieser doppelten Beziehung schlechthin wunderbar, so ist er es selbstverständlich auch als Rathgeber. Symmachus übersetzt: παραδόξασμος, was hier ohne Zweifel eben das Unbegreifliche und Wunderbare der Persönlichkeit des Messias ausdrückt.

2) Das drückt offenbar aus, daß der Messias an der Fassung der wunderbaren Rathschlüsse Gottes (vgl. Js. 28, 29) Theil nimmt. Er ist daher der consiliarius Gottes, dessen Rathgeber kein Geschöpf ist und sein kann. Quis consiliarius ejus fuit? *Rom.* 11, 37. Der parvulus wird also vor Allem deßhalb der wunderbare Rathgeber genannt, weil er vermöge seiner göttlichen Weisheit mit dem Vater und heiligen Geiste der Urheber aller göttlichen Rathschlüsse, wie aller göttlichen Mahnungen, Erleuchtungen und Räthe in den Creaturen ist. So wird auch die hypostatische Weisheit die Beisitzerin auf Gottes Thron genannt. S. §. 218.

3) Für Sinn und Beweiskraft ist es im Ganzen einerlei, ob man El und Gibor wie die Vulg. trennt oder mit einander verbindet; jedoch verdient ohne Zweifel die Verbindung beider Worte den Vorzug. Jehova wird auch sonst der Starke, der Held, Kriegsheld genannt, z. B. *Ps.* 23 (24), 8. Wie im Rathgeber die Weisheit, wird im El-Gibor die Allmacht hervorgehoben. Der El-Gibor ist der El-Schaddai. Es widerspricht der Grammatik und dem Geist der heiligen Schrift, El-Gibor mit „starker Held" oder „göttlicher", „gottähnlicher Held" zu übersetzen. El ist nie Adjectiv. Auch ist es mit dem Charakter der heiligen Schrift unverträglich, hier mit rationalistischen Auslegern von einer orientalischen Uebertreibung zu reden.

4) Hebraismus, so viel als der Ewige, ähnlich, wie Vater der Barmherzigkeit so viel als der Barmherzige. So nach dem Hebr. Hiernach ist Vater der Ewigkeit gleichbedeutend mit „König der Ewigkeit" *1 Tim.* 1, 17. Der Pater futuri seculi der Vulg. gibt freilich auch einen tiefen Sinn. Danach ist der Messias der Vater der messianischen Zeit, des neuen Lebens, das in Ewigkeit dauert (Hebr. 1, 2.), gegenüber dem ersten, vorübergehenden Weltalter der Sünde, dem praesens seculum nequam, dessen Vater Adam ist. Auch dieser Sinn setzt die Gottheit des Messias voraus, spricht sie aber nicht so klar aus.

5) Den messian. Frieden schildert *Js.* 11, 5 sq. 66, 22. Vgl. *Joann.* 14, 27; *Eph.* 2, 18; *Rom.* 5, 10.

6) Multiplicabitur ejus imperium, et pacis non erit finis: super solium David, et super regnum ejus sedebit: ut confirmet illud, et corroboret in judicio et justitia, amodo et usque in sempiternum. *Js.* 9, 7. Ihre authentische Erklärung finden diese Worte in dem Gruße des Engels: Hic erit magnus,

liche Persönlichkeit dieses Kindes voraussetzen und einschließen, ohne dieselbe aber weder einen vollen, noch einen wahren Sinn haben.

3. Auch das eilfte und zwölfte Kapitel[1]), welche, zum Troste Israel's bei der angedrohten Eroberung und Verwüstung des heiligen Landes durch die Assyrer, die zukünftige Herrlichkeit des Messias und seines Reiches schildern, enthalten eine Reihe von Andeutungen der göttlichen Natur und Persönlichkeit des Messias.

Es wird hier der Messias als Zweig und Blume aus der Wurzel Jesse bezeichnet[2]). Dieses ist von dem Messias seiner Menschheit nach gesagt, und auch der alsbald folgende Ausspruch, daß der Geist Gottes mit seinen sieben Gaben auf ihm ruhen und ihn erfüllen werde[3]), gilt selbstverständlich von dem Messias seiner Menschheit nach[4]).

Allein wenn wir erwägen, daß nach der constanten und einmüthigen Lehre des alten[5]) und des neuen Testamentes[6]) in dem Messias die Gaben und Gnaden des heiligen Geistes in einer ganz

---

et Filius Altissimi vocabitur, et dabit illi Dominus sedem David patris ejus: et regnabit in domo Jacob in aeternum, et regni ejus non erit finis. *Luc.* 1, 32. 33.

1) Reinke, Messian. Weiss. Bd. 1, S. 195—347.

2) *Js.* 11, 1.

3) Et requiescet super eum spiritus Domini; spiritus sapientiae, et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis. Et replebit eum spiritus timoris Domini. *Js.* 11, 2. 3. Ganz dasselbe sagt *Js.* 61, 1: Spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus me, welche Stelle Christus selbst von sich auslegte. *Luc.* 4, 18. Nach dieser Erklärung Christi, sowie nach *Js.* 11, 1—3, welche Stelle nur vom Messias verstanden werden kann, ist daher auch die Meinung Derer nicht anzunehmen, welche, wie auch Thomas, der Ansicht sind, *Js.* 61 rede der Prophet zunächst von sich, sei aber Typus Christi.

4) S. in der Christologie de gratia Christi tanquam capitis et tanquam hominis singularis.

5) Ecce servus meus . . . complacuit sibi in illo anima mea, dedi spiritum meum super eum. *Js.* 42, 1. Spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus me. *Js.* 61, 1.

6) *Luc.* 4, 16 sq., wo Christus ausdrücklich *Js.* 61, 1 sq. auf sich bezieht; wie auch Johannes der Täufer ihn an der sichtbaren Erscheinung des heiligen Geistes über ihm als den Messias, den Sohn Gottes, erkennt. *Joann.* 1, 32—34. Cf. *Luc.* 4, 1. 14. So erklärt auch Petrus mit offenbarer Beziehung auf das Ereigniß bei der Taufe und fernerhin auf die obigen Prophetenstellen, Christum als den thatsächlich und sichtbar von Gott mit dem heiligen Geist Gesalbten. *Act.* 10, 38.

einzigen und eminenten Weise wohnen, nämlich fest, bleibend und in ihrer Fülle[1]), vermöge der Salbung, daher diese als die Ursache oder das Princip der Innewohnung des Geistes und seiner Gaben bezeichnet wird: so enthalten allerdings bereits die Aussprüche über die auf dem Messias ruhende Geistesfülle eine Andeutung seiner göttlichen Natur und Persönlichkeit. Diese tritt noch klarer hervor durch all das Große und Uebermenschliche, was Isaias von dem Sprößling Jesse's verkündigt. Derselbe richtet nicht nach dem Schein, ist also der Herzenskundige[2]); er bedarf keiner irdischen Waffen, sondern mit dem Hauche seines Mundes vernichtet er seine Feinde, tödtet er den Gottlosen[3]); er bringt den Frieden und die Glückseligkeit des Paradieses zurück[4]); denn er erfüllt die ganze Erde mit der Erkenntniß des Herrn[5]); er steht allen Nationen zum Zeichen, alle Völker flehen ihn an[6]); und Glorie ist seine Ruhestätte[7]); wie der Heiland der Heiden, ist er auch zuletzt der Wiederhersteller Israels[8]). Das auf diese Schilderungen Kap. 12 folgende Loblied des geretteten Volkes in der Messianischen Zeit unmittelbar auf den Messias zu beziehen[9]), sind wir zwar durch den Text nicht genöthigt; allein der Buchstabe und Geist läßt diese unmittelbare Beziehung zu und die

---

1) *Joann.* 3, 34. *Col.* 1, 19.

2) Non secundum visionem oculorum judicabit, neque secundum aurium auditum arguet: sed judicabit in justitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terrae. *Js.* 11, 3. 4. So heißt es *Ps.* 7, 10: Scrutans renes et corda Deus. Wie dieses in Christus erfüllt ist, zeigt *Joann.* 2, 24 sq.; 5, 30; 8, 15. 16; 21, 15—17.

3) Et percutiet terram virga oris sui, et spiritu labiorum suorum interficiet impium. *Js.* 11, 4. Mit offenbarer Beziehung darauf sagt der Apostel vom Antichrist: Quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui. *2 Thess.* 2, 8. Cf. *Ap.* 1, 16: Et de ore ejus gladius utroque parte acutus. Cf. *Apoc.* 2, 12; 19, 15.

4) Habitabit lupus cum agno etc. *Js.* 11, 6 sq. Cf. *Js.* 65, 26. Die messianische Zeit wird *Js.* 25, 6 unter dem Bilde eines Gastmahles geschildert.

5) Quare repleta est terra scientia Domini, sicut aquae maris operientes. *Jes.* 11, 9.

6) In die illa, radix Jesse, qui stat in signum populorum, ipsum gentes deprecabuntur.

7) So nach dem Hebräischen מְנֻחָתוֹ — Hieronymus hat in der Vulgata dieses Wort mit sepulchrum und somit den Vers: et sepulchrum ejus erit gloriosum, übersetzt.

8) *Js.* 11, 16.

9) Vgl. Reinke, Mess. Weiss. Bd. 1, S. 333—347.

meisten Väter und Theologen[1]) sind für dieselbe und finden demgemäß in unserer Stelle[2]) den Messias als Gott unseren Heiland, oder unser Heil und als den Heiligen Israels bezeichnet. So beziehen auch viele Ausleger die Worte des Lobliedes der Geretteten im 25. Kapitel ganz auf den Messias[3]).

4. Wie wir bereits sahen[4]), wird der Messias als der Grundstein auf Sion bezeichnet. Dem wird beigefügt: wer glaubt, der hat nicht zu fürchten. Diese Stelle erklärt das neue Testament bestimmter dahin, daß wir an den Messias glauben müssen[5]). Ist aber das der Fall, so ist der Messias Gott: denn nur Gott kann Grund unseres Glaubens und unserer Hoffnung sein.

5. Das 35. Kapitel des Isaias geht seiner letzten und höchsten Bedeutung nach jedenfalls auf die messianische Zeit[6]), wie

---

1) Vgl. *Corn. a Lap.* in Ps. 12. und die dort angeführten Stellen der Väter, namentlich v. Hieronymus, Ambrosius und die schönen Erklärungen über die fontes salvatoris vom heil. Bernhard. Serm. 1 de nativ. Serm. 66 inter parv. Vgl. auch Baade, S. 25 ff.

2) Ecce Deus salvator meus, fiducialiter agam et non timebo: quia fortitudo mea, et laus mea Dominus, et factus est mihi ad salutem. Hauritis aquas in gaudio de fontibus salvatoris ... Exulta et lauda, habitatio Sion: quia magnus in medio tui Sanctus Israel. *Js.* 12, 2. 3. 6.

3) Insbes. *Js.* 25, 9 ff.: Ecce Deus noster iste, exspectavimus eum, et salvabit nos: iste Dominus, sustinuimus eum, exultabimus, et laetabimur in salutari ejus. *Corn. a Lap.* i. h. l.

4) S. oben S. 63, Note 3.

5) Ecce ego mittam in fundamentis Sion lapidem, lapidem probatum, angularem, pretiosum, in fundamento fundatum; qui crediderit, non festinet. *Js.* 28, 16. Wer an den Messias glaubt und auf ihn vertraut, braucht nicht zu eilen, um zu fliehen und anderwärts Hilfe zu suchen. Daß der Messias dieser Grundstein ist, kann nach den Erklärungen der Apostel nicht bezweifelt werden. Dieselben sagen aber auch ausdrücklich, daß man an ihn glauben muß; wer aber nicht an ihn glaubt, der geht an ihm zu Grunde. Propter quod continet scriptura: Ecce pono in Sion lapidem summum angularem, electum, pretiosum: et qui crediderit in eum non confundetur ... non credentibus autem lapis, quem reprobaverunt audificantes, hic factus est in caput anguli (*Ps.* 117, 12) et lapis offensionis et petra scandali. *I Petr.* 2, 6 sq. Ebenso *Rom.* 9, 33 und Christus selbst *Matth.* 21, 42 mit Beziehung auf *Ps.* 117, 12. Deßgl. Petrus *Act.* 4, 11.

6) Denn Kap. 35 hat offenbar dieselbe Epoche der Gnade und Glorie im Auge, von der *Js.* 11 & 61 die Rede ist, die messianische Zeit. Die bloße Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft ist höchstens ein schwaches Vorbild der messianischen Zeit und der in ihrer Vollendung eintretenden „ewigen Freude" *Js.* 35, 10.

Christus selbst erklärt hat[1]). Ist aber dieses der Fall, dann haben auch Väter[2]) und Theologen mit Recht die Worte: Siehe Elohim selbst wird kommen und euch erlösen[3]), von dem Messias verstanden und darin seine Gottheit ausgesprochen gefunden. Diese Auffassung ist um so berechtigter, da Isaias auch an anderen Stellen, wie wir noch sehen werden, den Messias als den erlösenden Gott bezeichnet.

6. Daß der Knecht Gottes[4]), von dem Isaias Kap. 42. 49. 50. 53 und 61 weissagt, nicht wie jüdische und rationalistische Ausleger behaupten, das Volk Israel, oder dessen besserer Theil, oder ein jüdischer König, oder Cyrus[5]), oder der Prophet selbst, sondern der Messias ist, steht fest. Die Autorität des neuen Testamentes[6]), die christliche[7]) und auch die alte und ächte jüdische[8]) Tradition, sowie der Gesammtinhalt der Weissagungen selbst setzen dieses außer Zweifel. Der für die Sünden seines Volkes und der ganzen Menschheit in Schmach und Tod sich selbst opfernden Knecht Gottes, ist das Reiß aus der Wurzel Jesse's[9]), der Sprosse Jehova's[10]). Wenn aber in den Schilderungen des zur Knechtsgestalt entäußerten, leidenden und sterbenden Messias naturgemäß dessen Menschheit in den Vordergrund tritt, so ist doch in so manchen Andeutungen dieser

---

1) Denn die Worte Christi an die Johannesjünger: Caeci vident etc. *Matth.* 11, 5 gehen offenbar auf *Js.* 35 in Verbindung mit *Js.* 61 zurück.

2) *Corn. a Lap.* i. h. l. und die dort angeführten Stellen von Irenäus, Cyprian, Athanasius, Hieronymus, Augustinus ꝛc.

3) Deus ipse veniet et salvabit vos. Tunc aperientur oculi caecorum. *Js.* 35, 4 sq. Die Heilung der Blindheit ist leiblich und geistig zu verstehen.

4) עֶבֶד יְהוָה

5) Cyrus ist allerdings ein Vorbild des Messias (die Ausleger wie Hieronymus finden dieses in dem *assimilavi te*, ich habe dich zum Gleichbilde, Typus, gemacht, ausgedrückt) und ist *Js.* 54, 1 sq. zunächst von ihm die Rede. Allein in dem Kapitel selbst bricht die Sehnsucht nach dem vorgebildeten Messias hervor, *Js.* 54, 8, wobei es einerlei ist, ob man צֶדֶק und יְשׁוּעָה nach dem Hebr. mit Heil und Gerechtigkeit (Segen) oder mit Hieronymus mit justus et salvator wiedergibt. Vgl. oben S. 73, Note 2.

6) *Matth.* 12, 18. Cf. 3, 17; 17, 5 und die Parallelstellen.

7) Den Nachweis s. bei Reinke, Mess. Weiss. 2. Bd. S. 10—14.

8) Der chald. Paraphrast gibt die Worte: Siehe mein Knecht *Js.* 42, 1 wieder mit den Worten: Siehe mein Knecht Messias. Abarbanel erklärt alle für Blinde, die im Knecht Gottes den Messias nicht erkennen. Reinke a. a. O. S. 9.

9) Ecce ascendet sicut virgultum coram me, et sicut radix de terra sitienti. *Js.* 53, 1.

10) S. oben S. 64, Note 2.

Weissagungen auch seine göttliche Natur und Persönlichkeit, zumal im Lichte des neuen Testamentes, nicht zu verkennen.

Schon sofort im Anfang nennt Gott seinen sanftmüthigen und demüthigen[1]) Knecht seinen Auserwählten, an dem er sein Wohlgefallen hat und auf den er seinen Geist gelegt[2]). Es sind dieselben Worte, womit nach dem Evangelium Christus von seinem himmlischen Vater, unter Offenbarung der in ihm wohnenden und bleibenden Fülle des heiligen Geistes, in sein messianisches Amt eingeführt ward[3]). Er ist ferner der Bund des Volkes und das Licht der Heidenvölker[4]), wie nachher Simeon es von dem göttlichen Kinde aussprach[5]).

Von demselben Knechte Gottes heißt es dann weiter, daß Gott in ihm, dem wahren Israel, verherrlicht werde[6]); ferner, daß Könige ihm, der zuvor der Abscheu des Volkes gewesen, anbetend huldigen werden[7]); daß er selbst an seinen Feinden das Strafgericht vollziehe †).

---

1) Non clamabit . . . calamum quassatum non conteret etc. *Js.* 42, 2—4. Speciell in Beziehung hierauf führt *Matth.* 12, 17 sq. unsere Weissagung als in Christo erfüllt an.

2) Ecce servus meus, suscipiam eum: electus meus, conplacuit sibi in illo anima mea: dedi spiritum meum super eum. *Js.* 42, 1. Vgl. Reinke, Mess. Weiss. Bd. 2, S. 44 ff.

3) Vidit Spiritum Dei descendentem . . . Et ecce vox de coelo dicens: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui. *Matth.* 3, 16. 17. Vgl. auch die Stimme auf Thabor. *Luc.* 9, 35. *2 Petr.* 1, 17.

4) Et dedi te in foedus populi, in lucem gentium. *Js.* 42, 6. So schon V. 1: judicium gentium proferet. Ebenso *Js.* 49, 6: Parum est, ut sis mihi servus ad suscitandos tribus Jacob, et faeces Israel conterendas: Ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae. Aus diesen und ähnlichen Stellen geht evident hervor, daß der Knecht Gottes hier nicht das Volk Israel selbst sein kann, sondern nur der Messias, welcher der Erlöser sowohl Israels, als der Heiden ist. Vgl. auch *Act.* 13, 47. Allerdings wird in den messianischen Weissagungen, z. B. *Js.* 43, auch Israel Knecht Gottes, wie umgekehrt der Messias Jakob und Israel genannt (*Js.* 49, 3. Reinke a. a. O. S. 119), da er der von Isaaks Sohn vorgebildete wahre Gotteskämpfer ist. Allein der zu erlösende Knecht Gottes darf mit dem erlösenden, sich für sein Volk opfernden und insofern sich mit ihm identificirenden Knechte Gottes nicht verwechselt werden.

5) Lumen ad revelationem gentium, et gloriam plebis tuae Israel. *Luc.* 2, 32.

6) *Js.* 49, 3. Vgl. Reinke a. a. O. S. 121 ff.

7) So *Js.* 49, 7 nach dem Hebr.: Also spricht Jehova, der Erlöser Israels, sein Heiliger, zu dem in der Seele Verachteten, vom Volke Verabscheuten. (Die Vulg. hat hier ad abominatam gentem). Könige

Von dem 52. Kapitel an enthüllt der heilige Geist durch den Mund des Isaias das Geheimniß unserer Erlösung durch den stellvertretenden Opfertod des Messias[1]) und die wunderbaren Früchte dieses Opfers. Nun hat aber das Werk einer vollkommenen Genugthuung für die Sündenschuld der Welt, wie wir in der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi sehen werden, dessen göttliche Persönlichkeit zur Voraussetzung; dieselbe ist aber auch in den Worten des Propheten selbst angedeutet. Die frohe Botschaft von der Ankunft der, durch die Rückkehr aus dem babylonischen Exil vorgebildeten, Glückseligkeit der Messianischen Zeit, wird in dem Worte zusammengefaßt: König ist dein Gott oder dein Gott regiert[2]) . . . Der Herr hat getröstet sein Volk, erlöst Jerusalem! Der Herr hat bereitet (oder nach dem Hebr. enthüllt, geoffenbart) seinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker und sehen werden alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes[3]). Dieser

werden schauen und aufstehen, und werden sich niederwerfen (adorabunt Vulg.) wegen Jehova's, welcher getreu, des Heiligen Israels, der dich erwählte. Reinke a. a. O. S. 139 ff.

†) De manu mea factum est hoc vobis. *Is.* 50, 11 und Reinke a. a. O. S. 177—182.

1) Daß diese Prophetien weder von einem Propheten, Isaias oder Jeremias, noch von dem Prophetenthum, noch von dem Volke Israel, sondern von dem Messias zu verstehen sind, steht durch die Erklärung des neuen Testamentes, *Luc.* 22, 37; *Joann.* 12, 38. *Act.* 8, 30—35. *Rom.* 10, 16. *1 Petr.* 2, 22—24, durch die gesammte christliche Ueberlieferung, und selbst durch die alte, durch Polemik und Rationalismus noch nicht verderbte jüdische Tradition fest und ergibt sich klar aus dem Schrifttexte selbst, der allseitig und vollständig nur in Christus erfüllt ist. Das Nähere hierüber in der Christologie. Vgl. *Reinke*, Exegesis critica in Jesaiae cap. LII, 13 — LIII, 12 de messia expiatore et morituro commentatio.

2) Quam pulchri super montes pedes annuntiantis et praedicantis pacem; annuntiantis bonum, praedicantis salutem, dicentis Sion: Regnabit Deus tuus. *Is.* 52, 7. Cf. *Rom.* 10, 15, wo Paulus diese Worte von der von den Aposteln verkündeten Freudenbotschaft erklärt. Schön sagt *Corn. a Lap.* zu den Worten *Regnabit Deus tuus:* non daemon, non peccatum, non mors, non infernus, non Chaldaei, uti hactenus, non etiam rex aut Monarcha, non Josue, non Samuel, non David, non Cherubim, non Seraphim, sed ipsemet „Deus tuus", puta Messias, qui est sapientia, justitia et sanctificatio tua: hoc est „magnum pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, justificatum est in Spiritu". *1 Tim.* 3, 16.

3) Quia consolatus est Dominus populum suum, redemit Jerusalem. Paravit Dominus brachium sanctum suum in oculis omnium gentium, et videbunt omnes fines terrae salutare Dei nostri. *Is.* 52, 9. 10. Cf. *Ps.* 97, 1—3.

göttliche König, dieser heilige Arm Jehova's, dieses allen Völkern erschienene Heil ist nach der wohlbegründeten Auslegung vieler Väter und Theologen der Messias[1]). Demgemäß ist auch das Wort: Darum soll mein Volk meinen Namen kennen lernen an diesem Tage: denn ich selbst, der sprach, sieh ich bin da! von der durch die Menschwerdung begründeten Gegenwart des Herrn unter den Menschen in der messianischen Zeit zu verstehen[2]). So heißt es auch alsbald von dem Knechte Gottes, daß er, weil er weise gehandelt, über Alles werde erhöht, erhaben und groß sein: denn er, der entstellt und unter den Menschen erniedrigt gewesen, wird die Menge der Völker besprengen und dadurch reinigen und in sein Reich aufnehmen, und die Könige werden vor ihm verstummen[3]): eine Erhöhung und eine Wirksamkeit, die einem bloßen Menschen nicht zugeschrieben werden können. Das Gesagte gilt in eminenter Weise von jener vollkommen freiwilligen Selbsthingabe des Messias und von der Tilgung der Sündenschuld aller Menschen durch das stellvertretende Opfer, welches so klar in dem 53. Kapitel ausgesprochen ist. Deßhalb erblicken auch mit Grund die heiligen Väter in den Worten dieser Prophetie: Wer wird sein Geschlecht erzählen[4])? nicht nur den Hinweis auf die aus seinem Opfertod entspringende neue Menschheit, sondern auch auf seine eigene unbegreifliche ewige Zeugung aus dem Vater, wie nicht minder seine wunderbare zeitliche Geburt aus der Jungfrau[5]).

1) Dextera et brachium Domini ipse est, qui prius perditos salvavit sibi, ut nullus periret de his quos ei Pater dederat (Joann. 17). *Hieron. In Js.* 52, 4. 5. Reinke a. a. O. S. 190 ff.

2) Propter hoc sciet populus meus nomen meum in die illa (die späteren Rabbinen legen diese Worte vielfach so aus, daß in der messianischen Zeit der geheimnißvolle Name Gottes allen Israeliten bekannt sein werde — ungeachtet der Verkehrtheit dieser Auslegung doch ein Zeugniß für die Messianität der Stelle): Quia ego ipse, qui loquor, ecce adsum. Js. 52, 6. „Der bisherigen Gottesverlassenheit," sagt Loch-Reischl zu dieser Stelle, „folgt gemäß der Verheißung (vgl. *Js.* 35, 4.) die herrlichste Gottesoffenbarung, die unmittelbare Gegenwart des erlösenden Gottes in dem Gottmenschen Christus."

3) Ecce intelliget servus meus, exaltabitur et elevabitur, et sublimis erit valde (Cf. *Phil.* 2, 9 sq. *Eph.* 1, 21.). Sicut obstupuerunt super te multi, sicut inglorius erit inter viros aspectus ejus, et forma ejus inter filios hominum. Iste asperget gentes multas, super ipsum continebunt reges os suum. *Js.* 52, 13—15. Diese Verse bilden s. z. s. das Programm des 53. Kapitels.

4) Generationem ejus quis enarrabit? *Js.* 53, 8.

5) So verstehen Tertullian, Athanasius diese Stelle von der mensch-

7. Nicht minder leuchtet der göttliche Charakter des Messias aus nicht wenigen der nun folgenden Schilderungen des Reiches des Messias oder der Kirche hervor.

Von dem alle Völker umfassenden[1]) und unvergänglichen[2]) Reiche des Messias oder der Kirche — denn nur von ihr, nicht von dem alten Israel, kann das 54. Kapitel verstanden werden[3]) — heißt es: Dein Gemahl ist dein Schöpfer, Jehova der Heerschaaren ist sein Name, und dein Erlöser ist der Heilige Israels, Gott der ganzen Erde heißt er[4]). Dieser Bräutigam der Kirche ist der Messias. Dem entsprechend heißt es dann weiter: Deine Söhne werden Schüler Jehova's sein, und groß ihrer Seele Frieden[5]). Daß aber diese und eine ähnliche Stelle des Propheten Jeremias[6]) sich auf die Belehrung durch Christus und den heiligen Geist bezieht, sagt uns das Evangelium[7]).

Auch das 55. Kapitel, das nicht lediglich auf die Rückkehr aus dem Exil, sondern hauptsächlich auf die messianische Zeit, die Zeit des neuen und ewigen Bundes[8]), sich bezieht, enthält nach der Auslegung vieler Väter und Theologen eine Hinweisung auf das alle unsere Begriffe übersteigende Geheimniß der Menschwerdung des ewigen Wortes im Messias[9]). So erblicken wir auch *Js.* 60 in dem über Jerusalem aufgehenden und es und alle Völker mit seinem Lichte und seiner Herrlichkeit erfüllenden Herrn[10]), dieser Sonne

---

lichen, Basilius, Chrysostomus von der göttlichen Geburt Christi; Justin, Augustin, Hieronymus u. a. sowohl von dieser, als von jener. *Corn. a Lap.* i. h. l.

1) *Js.* 54, 2. 3.

2) *Js.* 54, 17.

3) Reinke a. a. O. S. 200 ff.

4) Quia dominabitur tui qui fecit te, Dominus exercituum nomen ejus: et redemtor tuus sanctus Israel, Deus omnis terrae vocabitur. *Js.* 53, 5. Das „dominabitur" ist die Uebersetzung von בעל, was die aus dem Ehebund entspringende Herrschaft des Mannes über das Weib bedeutet.

5) (Et ponam) universos filios tuos doctos a Domino, et multitudinem pacis filiis tuis. *Js.* 54, 13.

6) *Jer.* 31, 33. 34.

7) *Joann.* 6, 45.

8) *Js.* 55, 3.

9) *Js.* 55, 8—11. Näheres unten §. 219.

10) Surge, illuminare, Jerusalem: quia venit lumen tuum, et gloria Domini super te ista est. Quia ecce tenebrae operient terram, et caligo populos super te autem orietur Dominus, et gloria ejus in te videbitur. Et ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui. *Js.* 60, 1—3. Vgl. *Js.* 9, 2 (S. 68, Note 4); *Joann.* 1, 4 sq. 8, 12; 12, 46. *Eph.*

und diesem ewigen Licht[1]) seiner Kirche, den Messias, den auch bereits Kap. 59 als den Erlöser Sions angekündigt[2]), und eine klare Andeutung seiner Gottheit.

Auch im 61. Kapitel sind wegen der Erhabenheit seines Inhaltes und nach der ausdrücklichen Erklärung Christi[3]) Vers 1—9 nicht etwa nur als Worte des Propheten an die Exulanten in Babylon, sondern als Worte des Messias an die erlöste Menschheit, V. 10 u. 11 aber als Lob- und Danklied der Kirche aufzufassen[4]). Ist aber diese Auffassung richtig, so ist auch dieses Kapitel ein Zeugniß für die göttliche Persönlichkeit des Messias. Denn einestheils erhellt daraus sein persönlicher Unterschied von dem ihn sendenden[5]) Adonai Jehova, anderntheils aber leuchtet seine Gottheit daraus hervor, daß er nicht nur als der Verkündiger, sondern als der Verleiher und Spender[6]) der Gnaden der Erlösung erscheint; wie er sich denn auch selbst am Schlusse seiner Rede Jehova, der das Rechte liebt und das Unrecht haßt, und den Stifter des ewigen Bundes nennt[7]). Demgemäß darf man die Worte des Lobliedes der Kirche: Hoch freuen will ich mich im Herrn; es juble meine Seele in meinem Gotte: denn er bekleidet mich mit dem Gewande des Heiles[8])! — wohl auch auf den Messias beziehen.

5, 14. Daß cap. 60 das Messianische Reich und nicht etwa nur die nachexilische Synagoge schildert, kann nach dem Texte und nach der kirchlichen Ueberlieferung keinem Zweifel unterliegen. Vgl. *Hebr.* 12, 32. Reinke a. a. O. S. 264 ff.

1) Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit te; sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuum. Non occidet ultra sol tuus, et luna tua non minuetur: quia erit tibi Dominus in lucem sempiternam. *Js.* 60, 19. 20. Cf. *Mal.* 4, 2 unten S. 95, Note 4.

2) Cum venerit quasi fluvius violentus, quem Spiritus Domini cogit (cf. *Js.* 11, 2: Requiescet super eum Spiritus Domini): et venerit Sion redemtor tuus. *Js.* 59, 19. 20.

3) *Luc.* 4, 18 sq. S. oben S. 71, Note 3.

4) Reinke a. a. O. S. 289 ff.

5) Spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus me: ad annuntiandum mansuetis misit me etc. *Js.* 61, 1.

6) . . ut mederer contritis corde . . . ut consolarem omnes lugentes, ut ponerem lugentibus Sion, et darem eis coronam pro cinere etc. *Js.* 61, 1—3.

7) Quia ego Dominus diligens judicium, et odio habens rapinam in holocausto: et dabo opus eorum in veritate, et foedus perpetuum feriam eis. *Js.* 61, 8.

8) Gaudens gaudebo in Domino, et exultabit anima mea in Deo meo; quia induit me vestimento salutis, et vestimento justitiae circumdedit me. *Js.* 61, 10.

8. Auch in dem Bilde des über alle Feinde triumphirenden Messias *Is.* 63[1]) sind Züge übermenschlicher, göttlicher Hoheit enthalten. Er allein vollbringt in eigener Kraft das Werk der Erlösung und das Gericht seines gerechten Zornes über die Widersacher. So fleht auch der Prophet im 64. Kapitel um die Ankunft des Messias als um ein alle Dinge in heiligem Feuer erneuerndes Niedersteigen Gottes vom Himmel zur Erde. In der Schilderung der messianischen Zeit und der in ihr sich vollziehenden Berufung der Heiden und endlichen Bekehrung der Ueberreste Israels im 65. Kap. wird der Messias, von dem aller Segen ausgeht, als der Gott Amen oder, wie die Septuaginta erklärend übersetzt, als der Gott der Wahrheit bezeichnet[2]). Das

1) Quis est iste, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra? iste formosus in stola sua, gradiens in multitudine fortitudinis suae. Ego, qui loquor justitiam, et propugnator sum ad salvandum . . . Torcular calcavi solus in furore meo, et conculcavi eos in ira mea: et aspersus est sanguis eorum super vestimenta mea, et omnia indumenta mea inquinavi. Dies enim ultionis in corde meo, annus redemtionis meae venit. Et conculcavi populos in furore meo, et inebriavi in indignatione mea, et detraxi in terram virtutem eorum. *Is.* 63, 1—6. Der hier geschilderte siegreiche Held und Befreier kann nicht, wie man behauptet hat, Cyrus oder Hirkan sein, beides paßt durchaus nicht zum ganzen Inhalt der Prophetie. Eher könnte man unter demselben schlechthin Jehova verstehen, wie unter Verweisung auf *Is.* 62, 7—12 vielfach neuere Ausleger annehmen, auch Schegg. Allein wenn man bedenkt, daß die ganze Reihenfolge der Weissagungen des Isaias vom Messias handelt und auch *Is.* 62 unmittelbar vorher auf ihn hinweist (Ecce salvator tuus venit: ecce merces ejus cum eo, et opus ejus coram illo. *Is.* 62, 11.), so muß man ohne Zweifel der, auch von der kirchlichen Liturgie adoptirten Auslegung der Väter und der Mehrzahl der Theologen den Vorzug geben, daß der siegreiche Held unserer Prophetie der Messias ist, der El Gibor *Is.* 9, 6, der allerdings Jehova genannt wird und ist. Das wird bestätigt durch *Apoc.* 19, 11—15, welche Stelle offenbar auch Is. 63 im Auge hat, wenn es heißt: Et vestitus erat veste aspersa sanguine, et vocatur nomen ejus Verbum Dei . . . Et de ore ejus procedit gladius ex utraque parte acutus, ut in ipso percutiat gentes. Et ipse reget eas in virga ferrea, et ipse calcat torcular vini furoris Dei omnipotentis. Diese Darstellung des Messias als siegreichen Helden findet sich schon *Ps.* 2. Des Näheren weist das Bild des mit dem Blute seiner Feinde bespritzten Kämpfers auf die Siege des Messias, insbesondere in den letzten Zeiten hin, wie auch *Apoc.* 19, 11 sq. Mit Vorliebe wenden aber die Väter und die kirchliche Liturgie den Keltertreter auf den mit seinem eigenen Blute geschmückten und in seiner Himmelfahrt siegreich in das himmlische Jerusalem einziehenden Heiland an, wo dann die Frage: Quis est iste? den Engeln in den Mund gelegt wird. Vgl. Reinke a. a. O. S. 350 ff.

2) . . . et interficiet te Dominus Deus, et servos suos vocabit nomine alio. In quo qui benedictus est super terram, benedicitur in Deo Amen

letzte, 66. Kapitel des Propheten, das zunächst die Mahnungen zu wahrer, innerlicher Bekehrung erneuert, womit der Prophet seine Weissagungen Kap. 1 u. 2 begonnen, weist auch auf die messianische Zeit, auf das Endgericht und die ewige Vergeltung hin, ohne die Persönlichkeit des Messias speciell hervorzuheben. Es kann jedoch keinem Zweifel unterliegen, daß der Herr Israels, der Richter der Welt der Messias ist; und auch im Texte des Kapitels wird nach der Auffassung vieler Theologen, wenigstens dem tieferen Sinne der Stellen nach, seine ewige und seine wunderbare zeitliche Geburt[1]), sowie das Zeichen des Heiles[2]) angedeutet.

II. Mit Isaias stimmen die anderen Propheten bezüglich der Persönlichkeit des Messias vollkommen überein.

1. Wenn Jeremias, nachdem er den, über den alten Bund hocherhabenen, neuen Bund, eine neue Theokratie und ein neues Jerusalem verkündet[3]), von diesem letzteren erklärt, daß es in einem

(בֶּאֱלֹהֵי אָמֵן): et qui jurat in terra, jurabit in Deo Amen: quia oblivioni traditae sunt angustiae priores . . . Ecce enim ego creo coelos novos, et terram novam . . . gaudebitis et exultabitis usque in sempiternum. *Js.* 65, 15 sq. Daß diese Weissagung erst im messianischen Reiche, und zwar in dessen letzter Vollendung in der Glorie, ihre Erfüllung findet, kann keinem Zweifel unterliegen. Die Chiliasten beriefen sich hauptsächlich auf diese Stelle. *Justin.* Dial. c. Tryph. 8, 81. *Iren.* c. haer. 5, 35 sq. Ist aber die Stelle messianisch, so hat die Ansicht Derer Vieles für sich, welche den „neuen Namen" von dem Christennamen und den Deus Amen von Christus verstehen. Dafür spricht auch *Apoc.* 3, 14: Haec dicit Amen, testis fidelis et verus, qui est principium creaturae Dei. *Apoc.* 19, 11: Et vidi coelum apertum, et ecce equus albus, et qui sedebat super eum vocabatur fidelis et verax. Vgl. auch 2 *Cor.* 1, 19. 20: Dei enim filius Jesus Christus . . . non fuit Est et Non, sed Est in illo fuit. Quotquot enim promissiones Dei sunt, in illo Est; ideo per ipsum Amen Deo ad gloriam nostram.

1) Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam, dicit Dominus? si ego, qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero, ait Dominus Deus tuus. *Js.* 66, 9. Diese Stelle bezieht sich allerdings zunächst auf die wunderbare Vermehrung des Volkes Israel, resp. der Kirche; da aber die Ausbreitung des Reiches Gottes durch die Wiedergeburt geschieht, so liegt auch eine Hinweisung auf die Erlösung und weiterhin auf das Geheimniß der ewigen Generation des Wortes und seiner Incarnation und Geburt aus der Jungfrau in der Intention des heiligen Textes. S. Loch-Reischl z. d. St.

2) *Js.* 66, 19 sq. Daß hier nicht lediglich von der Rückkehr des Volkes Israel aus der Diaspora, sondern auch von der Bekehrung der Heiden und dem Reiche Christi und seiner Vollendung am jüngsten Tage die Rede, ist unzweifelhaft. Ob unter dem Zeichen zunächst das Kreuz oder die Wirkungen des heiligen Geistes in der Menschheit zu verstehen seien, mag dahingestellt bleiben.

3) *Jer.* 3, 12 sq.

höheren Sinne, als einstens die nun nicht mehr vorhandene Bundeslade, Thron des Herrn genannt werde[1]), so liegt darin die Andeutung einer Gegenwart des Herrn bei seinem Volke, wie solche nur im Gottmenschen und in seiner eucharistischen Gegenwart in der Kirche wirklich geworden ist[2]).

Der Messias, der in der Zeit der Erlösung von Jehova erweckte gerechte Sprosse[3]), der weise handelt und Recht und Gerechtigkeit übt auf Erden, der Juda und Israel erlöst und einigt, trägt den Namen Jehova unsere Gerechtigkeit[4]). Wohl könnte nach Analogien der heiligen Schrift[5]) dieser Name nur ausdrücken, daß in den Tagen des Messias und durch ihn Gott unsere Gerechtigkeit sei, oder die Gerechtigkeit, die von Gott kommt, hergestellt werde[6]); allein wir geben der Auslegung des heil. Hieronymus und jener Schriftausleger den Vorzug, welche in dem Namen Jehova Zidkenu die göttliche Persönlichkeit des Messias ausgedrückt finden[7]). Dasselbe ist angedeutet Kap. 30, 8 u. 9, wo es heißt, daß in der messianischen Zeit die Erlösten Gott dem Herrn und dem Messias ihrem König dienen werden[8]).

1) . . . non dicent ultra: Arca testamenti Domini . . . In tempore illo vocabunt Jerusalem solium Domini: et congregabuntur ad eam omnes gentes in nomine Domini in Jerusalem. *Jer.* 3, 16. 17.

2) Reinke, Mess. Weiss. Bd. 3, S. 471—478.

3) S. oben S. 64, Note 3.

4) Ecce dies venient, dicit Dominus: et suscitabo David germen justum: et regnabit rex, et sapiens erit (cf. *Js.* 52, 13 S. 77, Note 3): et faciet judicium et justitiam in terra. In diebus illis salvabitur Juda, et Israel habitabit confidenter: et hoc est nomen, quod vocabunt eum, Dominus justus noster (nach dem Hebr. justitia nostra, was, wenn möglich, noch bezeichnender). *Jer.* 23, 5. 6.

5) *Gen.* 22, 14; 33, 20; *Exod.* 17, 15. *2 Sam.* 7, 12. *Ezech.* 48, 35.

6) Reinke a. a. O. S. 511 ff.

7) *Corn. a Lap.* i. h. l. „Der Name (Jehova Zidkenu) gilt hier nicht einer Sache, wie etwa 2. Mos. 17, 15; Ezech. 48, 35, sondern der Persönlichkeit des Erlösers, somit kann von einer sinnbildlichen Bedeutung hier gar nicht die Rede sein. Der Mittler der Gerechtigkeit und des Friedens ist unser „Gerechter", der reine sündelose Sprosse Davids, und ist zugleich unser Herr (Jehova). — Er ist Gott, das fleischgewordene Wort, welches unter uns wohnen wollte und gewohnt hat. *Joann.* 1, 14." Loch-Reischl z. d. St.

8) Et erit in die illa, ait Dominus exercituum: conteram jugum ejus de collo tuo, et vincula ejus dirumpam, et non dominabuntur ei amplius alieni: sed servient Domino Deo suo, et David regi suo, quem suscitabo eis. *Jer.* 30, 8. 9. Daß die Stelle ihrem vollen und höchsten Sinne nach auf das messianische Reich geht, ist unzweifelhaft. Reinke, S. 520 ff. Loch-Reischl z. d. St. Ebensowenig kann es einem Zweifel unterliegen, daß der von Gott den Seinigen erweckte König David der Messias ist. Nun wird

Das folgende Kapitel, das von der Stiftung des neuen, an die Stelle des alten tretenden Gnadenbundes[1]) handelt, enthält nach der einmüthigen Auslegung der Väter und katholischen Theologen[2]), die auch allein dem Texte vollkommen entspricht, eine Andeutung des Geheimnisses der Incarnation[3]).

Im 33. Kapitel wiederholt Jeremias die Israel gegebene Heilsverheißung[4]) von dem Sprossen Davids, dessen Namen ist Herr unser Gerechter[5]).

2. Eng an die Weissagungen des Jeremias von der Stiftung des zweiten und ewigen Bundes und von der Glückseligkeit der Messianischen Zeit schließen sich die seines Schülers Baruch[6]) an. Ausgezeichnet aber ist Baruch durch die merkwürdige Weise, wie er das Erscheinen Gottes oder der persönlichen göttlichen Weisheit auf Erden, also die Menschwerdung und das

---

aber nach dem Context der Stelle dieser dem Jehova bezüglich des ihm schuldigen Dienstes gleichgestellt, wie nimmer die heilige Schrift von einem menschlichen König oder Propheten redet. Oder wurde je gesagt: Israel solle Gott und Moses dienen? Es ist also in unserer Stelle dasselbe ausgedrückt, was *Ps.* 2, 1 in den Worten liegt: Sede a dextris meis.

1) Ecce dies venient, dicit Dominus: et feriam domui Israel et domui Juda foedus novum: non secundum pactum, quod pepigi cum patribus eorum . . . Sed hoc erit pactum, quod feriam cum domo Israel post dies illos, dicit Dominus: Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam: et ero eis in Deum, et ipsi erunt mihi in populum. *Jer.* 31, 31 sq. Cf. 32, 38—40. Da nach allen Propheten der Messias der Stifter des neuen Bundes ist (vgl. in der Christol. die mess. Weissagungen), so liegen auch in diesen Stellen von der Bundesstiftung, die ein göttliches Werk ist, kräftige Beweise für die Gottheit des Messias.

2) Vgl. Reinke, Mess. Weiss. Bd. 3, S. 526 ff.

3) In den Worten: Quia creavit Dominus novum super terram: femina circumdabit virum. *Jer.* 31, 22. Vgl. *Corn. a Lap.* und Loch-Reischl z. d. St. Das „novum super terram" ist offenbar das Zeichen des Isaias, das „Femina circumdabit virum" dasselbe was: „Ecce virgo concipiet, et pariet filium." *Is.* 7, 14. Vgl. auch *Mich.* 5, 2: „usque in tempus in quo parturiens pariet."

4) Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et suscitabo verbum bonum quod locutus sum ad domum Israel et ad domum Juda. *Jer.* 33, 14.

5) Germinare faciam David germen justitiae; et faciet judicium et justitiam in terra . . . et hoc est nomen, quod vocabunt eum, Dominus justus noster. *Jer.* 33, 15. 16.

6) Et statuam illis testamentum alterum sempiternum, ut sim illis in Deum, et ipsi erunt mihi in populum. *Bar.* 2, 35. Cf. *Jer.* 31, 31 oben Note 1. *Bar.* 4, 37 und bes. 5, 1—5. Cf. *Is.* 62, 4.

Wandeln des Menschgewordenen unter den Menschen am Schlusse des 3. Kapitels ausspricht[1]).

Hier sei auch der Weissagung des sterbenden Tobias gedacht, daß in der messianischen Zeit alle Völker in Jerusalem d. h. in der Kirche den König Israels anbeten werden[2]).

---

1) Bekanntlich besitzen wir von Baruch das hebräische Original nicht mehr, sondern nur eine alte griechische Uebersetzung, aus welcher die übrigen Uebersetzungen, auch unser vorhieronymianischer Vulgata-Text geflossen ist. In dem 3. Kap. ist nun gesagt, daß das Unglück Israels daraus entsprungen sei, daß es die Quelle der Weisheit, den Weg Gottes verließ. Dereliquisti fontem sapientiae; nam si in via Dei ambulasses, habitasses utique in pace sempiterna. Bar. 3, 12. 13. Es wird nun diese Weisheit gepriesen, deren der Mensch nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch Gottes Offenbarung und Gnade theilhaft werden kann. Gott ist der Besitzer der Weisheit. Nun heißt es nach der Vulgata: Hic est Deus noster, et non aestimabitur alius adversus eum. Hic adinvenit omnem viam disciplinae, et tradidit illam Jacob puero suo, et Israel dilecto suo. Also Gott hat Israel durch seine Offenbarung die himmlische Weisheit, die wahre Religion geschenkt. Dann aber heißt es: Post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est. *Bar.* 3, 36—38. Nach der sententia communis der Väter und den triftigsten Gründen kann dieses nicht von der Offenbarung auf Sinai, sondern wegen des post hoc nur von der messianischen Offenbarung, insbesondere von der persönlichen Erscheinung Gottes auf Erden, von der Menschwerdung verstanden werden, von welcher nach Weise der Propheten als einer bereits vollbrachten Thatsache im Perfect gesprochen wird. Subject dieser Erscheinung unter den Menschen ist nach unserem Vulgatatexte Gott. Nach dem griechischen Texte kann aber das Subject des letzten Verses sowohl Gott als die Weisheit sein. Denn in dem Griechischen: Μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη, kann ὤφθη und συνανεστράφη sowohl auf θεός als auf σοφία im Vorhergehenden bezogen werden. Wäre das letztere anzunehmen, so hätten wir in Baruch die Lehre von der hypostatischen göttlichen Weisheit, wie wir sie unten in den Sapientialbüchern betrachten werden. Jedenfalls aber erblicken die Väter in unserer Stelle, mag man nun θεός oder σοφία als Subject betrachten, ein Zeugniß für die Menschwerdung Gottes und die göttliche Persönlichkeit des Messias, deren Eigenthümlichkeit allerdings dann in unserer Stelle mehr hervortreten würde, wenn man die Weisheit als Subject des 38. Verses betrachtete. Vgl. Reinke, Messs. Weiss. Bd. 4, S. 491 ff. Bade, Christol., S. 33 ff. Loch-Reischl z. d. St.

2) Et relinquent gentes idola sua, et venient in Jerusalem, et inhabitabunt in ea, et gaudebunt in ea omnes reges terrae, adorantes regem Israel. *Tob.* 14, 8. 9. Cf. 13, 11 sq. Unter dem Jerusalem, in dem alle Völker und Könige wohnen, kann offenbar nicht die Hauptstadt Judäa's, sondern nur die Kirche verstanden werden. Der König Israels ist offenbar der Dominus (κύριος) von c. 13, 14 (Nationes ex longinquo ad te venient; et munera deferentes, adorabunt in te Dominum) — wenn die Prophetie auch zunächst von

3. Ezechiel hat am vollkommensten unter allen Propheten das Wesen des neuen und ewigen messianischen Bundes, als des Bundes und Reiches der Gnade und des Friedens [1]), und demgemäß die Entsündigung und Heiligung des Menschen durch den heiligen Geist [2]) und das Wirken des vom Opferaltar ausgehenden Gnadenlebens in der Kirche [3]) geschildert. Schon dieses weist auf die übermenschliche Persönlichkeit und Natur des Messias, des Stifters und Hauptes dieses ganz übernatürlichen Bundes und Reiches hin. Es deuten darauf aber auch andere Aussprüche über den Messias.

In dem über den Lebendigen auf dem Throne der Glorie erscheinenden Menschenbilde [4]), welches der Prophet selbst ein Bild der Herrlichkeit Jehova's [5]) nennt, erblicken Väter und Theologen vielfach eine Darstellung des Messias, des menschgewordenen Sohnes Gottes [6]).

---

der Wiederherstellung Jerusalems nach dem Exile spricht, so hat sie doch erst in der messianischen Zeit ihre ganze Erfüllung und somit Christus und seine Kirche zum Ziel. Mit Recht erblicken daher die Ausleger in dem Herrn *Tob.* 13, 14 und dem König *Tob.* 14, 9 Christum, und finden in der Anbetung seine Gottheit indicirt. Der griech. Text hat jedoch nicht das Wort König Israels, sondern lautet: εὐλογήσουσι πάντα τὰ ἔθνη κύριον, was aber den Sinn nicht ändert. Vgl. *Corn. a Lap.* und Gutberlet, Comment. zu den genannten Stellen.

1) *Ezech.* 16, 59; 34, 23; 36, 26.

2) *Ez.* 36, 24 ff. Das Nähere in der Christologie und in der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung.

3) *Ez.* 37, 26—28; 47, 1 sq. und das ganze Bild des neuen Tempelbaues Kap. 40—48.

4) Et super firmamentum, quod erat imminens capiti eorum (animalium), quasi aspectus lapidis sapphiri similitudo throni: et super similitudinem throni, similitudo quasi aspectus hominis desuper. *Ez.* 1, 26.

5) Haec visio similitudinis gloriae Domini: et vidi, et cecidi in faciem meam, et audivi vocem loquentis. *Ez.* 2, 1.

6) Vgl. Reinke, Messs. Weiss. Bd. 4, S. 13 ff. Schuster-Holzammer, Loch-Reischl zu unserer Stelle. Wenn auch hier, z. B. von Bade, dafür geltend gemacht wird, daß der Vater nicht und namentlich nicht in Menschengestalt erscheinen könne, so wurde das bereits oben widerlegt. Im Gegentheil ist gerade die Vision des Vaters im Alten der Tage *Dan.* 7, 9 ff. (s. unten S. 87, Note 1), sowie die, der Vision Ezechiels ähnliche Vision der Apokalypse, wo der supra sedem sedens, *Apoc.* 4, 2, der Vater ist und von dem Lamme (vidi .... in medio throni, et quatuor animalium, et in medio seniorum agnum stantem tanquam occisum . . . et venit, et accepit de dextera sedentis in throno librum *Ap.* 5, 6. 7.), dem Sohne, unterschieden wird, ein oft geltend gemachtes Argument dafür, daß auch bei Ezechiel der auf dem Throne Sitzende der Vater oder Gott ohne Rücksicht auf den Personenunterschied sei. Nichtsdestoweniger kann man nach dem allgemeinen Grundsatz, daß überhaupt im alten Testa-

Der Messias, das von Gott auf hohen Berg gepflanzte Reis aus Davids erniedrigtem Königsstamm [1]), welches zur mächtigen Ceder erwächst, in deren Schatten alle Vögel wohnen [2]), Er, der kommen wird und dem das Gericht gebührt [3]), ist der von Jehova erweckte wahre David und, wie Gott selbst, der wahre und einzige Hirte [4]) und ewige König des messianischen Reiches [5]).

4. In dem nicht durch Menschenhand von der Bergeshöhe sich lösenden, die Weltreiche zertrümmernden und selbst zum welterfüllenden Berge werdenden Steine der Prophetie Daniels [6]) ist der göttliche Ursprung und Charakter des Messias und seines Reiches wenigstens angedeutet [7]). Dasselbe ist in der Vision von dem

---

mente der Logos der Mittler der Offenbarung sei, in der Vision Ezechiels den Sohn erblicken; jedoch geht dieses aus der Vision selbst nicht mit Gewißheit hervor. Mit Rücksicht auf die Auffassung des auf dem Throne Sitzenden als des Sohnes werden die Gestalt der vier Cherubim als Sinnbilder der Evangelisten, auch als Symbole der Natur und des Amtes Christi betrachtet. S. *Corn. a Lap.* i. h. l. Es gilt übrigens hier Alles, was wir oben S. 33, Note 4 über *Js.* 6 sagten.

1) Vgl. *Js.* 11, 1; 53, 1.

2) Haec dicit Dominus Deus: Et sumam ego de medulla cedri sublimis, et ponam: de vertice ramorum ejus tenerum distringam, et plantabo super montem excelsum et eminentem. In monte sublimi Israel plantabo illud, et erumpet in germen, et faciet fructum, et erit in cedrum magnam: et habitabunt sub ea omnes volucres, et universum volatile sub umbra frondium ejus nidificabit. *Ez.* 17, 22. 23.

3) *Ez.* 21, 27. Es ist hier geweissagt, daß die Königskrone von Davids Haus genommen bleibt, bis der Messias kommt, dem das Gericht gebührt und dem Gott die Krone gibt.

4) Quia haec dicit Dominus Deus: ecce ego ipse requiram oves meas et visitabo eas . . . et suscitabo super eas pastorem unum, qui pascat eas, servum meum David: ipse pascet eas, et ipse erit eis in pastorem. Ego autem Dominus ero eis in Deum: et servus meus David princeps in medio eorum. *Ez.* 34, 11. 23. 24. Wohl ist in dieser Stelle die Wesenseinheit zwischen Gott und dem Hirten nicht klar ausgesprochen, aber dennoch sind beide in einer Weise verbunden und gleichgesetzt, welche im Lichte der Erfüllung — *Joann.* 10, 11 sq. — und namentlich mit Rücksicht auf die Ewigkeit seiner Hirtenherrschaft dem Messias eine übermenschliche Würde und Stellung anweist.

5) Et servus meus David rex super eos, et pastor unus erit omnium eorum . . . Et David servus mêus princeps eorum in perpetuum. Et percutiam illis foedus pacis, pactum sempiternum erit eis . . . et dabo sanctificationem meam in medio eorum in perpetuum. Et erit tabernaculum meum in eis: et ero eis Deus, et ipsi erunt mihi populus. *Ez.* 37, 24—27. Diese Stelle erhält durch *Apoc.* 21, 3 ff. ihr volles Licht.

6) *Dan.* 2.

7) In der Loslösung des Steines vom Berge ohne Menschenhand erblicken

Menschensohne der Fall[1]), welche die in der Prophetie von dem Steine symbolisirten Wahrheiten deutlicher und genauer ausspricht. Der Alte der Tage hält Gericht über die Weltreiche, der Messias kommt auf den Wolken des Himmels wie ein Menschensohn, und vor den Alten der Tage hingebracht, empfängt er von demselben Macht, Herrlichkeit und Königthum; alle Völker sollen ihm dienen und seine Macht und sein Königthum ist ewig. Dieses drückt allerdings die Verherrlichung Christi seiner Menschheit nach aus, allein es ist auch ausgedrückt, daß der Messias nicht purer Mensch ist; er wird ja nicht einfach als Menschensohn bezeichnet, sondern er ist wie ein Menschensohn[2]); das Kommen auf den Wolken ist nach der Darstellung der heiligen Schrift ein Zeichen göttlicher Majestät und Erhabenheit, die höchste, allumfassende und ewige Herrschaft aber kann nur Dem seiner Menschheit nach gegeben werden, der seiner Gottheit nach derselben fähig ist.

Deßgleichen ist in der Prophetie von den siebzig Jahrwochen die Gottheit des seiner Menschheit nach getödteten Messias dadurch angedeutet, daß er als der Allerheiligste[3]), und Israel als sein Volk[4]) bezeichnet wird.

---

die Väter theils, wie Ambrosius, den ewigen Ursprung des Sohnes aus dem Vater, theils, wie Hieronymus, Augustin und viele Andere seine Geburt aus der Jungfrau. Vgl. *Corn. a Lap.* in Dan. 2, 45.

1) Aspiciebam donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit . . . et ecce cum nubibus coeli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit: et in conspectu ejus obtulerunt eum. Et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum: et omnes populi, tribus et linguae ipsi servient: potestas ejus, potestas aeterna, quae non auferetur: et regnum ejus, quod non corrumpetur. *Dan.* 7, 9. 13. 14. *Matth.* 26, 64; *Marc.* 16, 62; *Luc.* 22, 69 bezieht Christus diese Stelle auf sich. *Joann.* 19, 7 nehmen die Hohenpriester vor Pilatus auf sie Bezug.

2) Cf. *Phil.* 2, 7: In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.

3) Septuaginta hebdomades abbreviatae sunt ... ut consummetur praevaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur justitia sempiterna ... et ungatur Sanctus Sanctorum. *Dan.* 9, 24. Daß auch die hier verkündeten Wirkungen des Opfertodes Christi — vgl. auch *Dan.* 9, 27 — seine göttliche Persönlichkeit voraussetzen, werden wir in der Christologie näher betrachten. Es ist einerlei, ob man קֹדֶשׁ קָדָשִׁים wie die Vulgata mit Sanctus sanctorum, oder mit sanctum sanctorum, oder sanctificatio sanctificationum übersetzt, da damit immer nur der Messias gemeint sein kann. So heißt es auch *Luc.* 1, 35: Quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. Vgl. auch *Marc.* 1, 24; *Luc.* 4, 34; *Joann.* 10, 36; *Act.* 3, 14; 4, 27 ff.

4) Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus: et non erit

5. Auch die s. g. kleinen Propheten enthalten zum Theil sehr wichtige und klare Andeutungen bezüglich der Gottheit des Messias. Wir wollen kein besonderes Gewicht darauf legen, daß Jehova bei Osee spricht, er wolle Juda erretten durch Jehova ihren Gott[1]). Wohl aber ist es charakteristisch, daß da, wo von der endlichen Bekehrung der Juden die Rede ist, das Suchen Gottes und des Messias einander gleichgestellt wird[2]).

Die Prophetie Joels Kap. 2, 28[3]) ff. bezieht sich zunächst auf die Ausgießung des heiligen Geistes in der messianischen Zeit[4]). In der Apostelgeschichte erklärt Petrus, daß Christus es sei, der, zur Rechten des Vaters erhöht, den heiligen Geist ausgieße[5]). Darin liegt thatsächlich ein voller Beweis der göttlichen Persönlichkeit des Messias. Allein in der Prophetie Joels ist der Umstand, daß der Messias der den Geist Ausgießende sei, nicht deutlich ausgesprochen: der Context scheint vielmehr zu sagen, daß derselbe Jehova, der den Lehrer der Gerechtigkeit, d. h. den Messias seinem Volke schenkt[6]), auch den Geist über alles

---

ejus populus, qui eum negaturus est. *Dan.* 9, 26. Mit letzteren Worten gibt Hieronymus in der Vulgata den richtigen Sinn von וְאֵין לוֹ, et non ei (nicht: et non ipse) wieder. Israel ist, weil es den Messias verleugnet, nicht mehr sein Volk; wie die Propheten öfter von dem untreuen Volke sagen, es werde nicht mehr Volk Gottes sein. Vgl. z. B. *Osee* 1, 8. Daß übrigens Daniel die Tödtung Christi nur als die Ursache seiner Verherrlichung und der Vollendung seines Werkes betrachten kann, geht aus allen Weissagungen Daniels von dem ewigen Reiche des Messias hervor.

1) Et domui Juda miserebor, et salvabo eos in Domino Deo suo. *Osee* 1, 7. Vgl. Bade, Christol. S. 37.

2) Et post haec revertentur filii Israel, et quaerent Dominum Deum suum, et David regem suum: et pavebunt ad Dominum, et ad bonum ejus, in novissimo dierum. *Osee* 3, 5. Daß unter David in dieser Stelle nur der Messias zu verstehen, ist allgemeine Tradition und in dem Texte selbst begründet. Vgl. Reinke, Mess. Weiss. B. 3, S. 101 ff.

3) Nach dem Hebr. 3, 1 sq.

4) Einen gründlichen Nachweis hiefür aus Text und Ueberlieferung s. bei Reinke, Mess. Weiss. Bd. 3, S. 154 ff. Vgl. unten S. 123, Note 6.

5) *Act.* 2, 33 cf. 2, 16 sq. Ebenso bezieht auch der heil. Paulus *Rom.* 10, 13 das Wort: Et erit: omnis qui invocaverit nomen Domini, salvus erit, Joel 2, 32, auf den Namen des Heilandes. Auch dieses ist sachlich vollkommen begründet, aber aus dem bloßen Text des Propheten nicht klar erkennbar.

6) *Joel* 2, 23: Et filii Sion exultate et laetamini in Domino Deo vestro: quia dedit vobis doctorem justitiae, et descendere faciet ad vos imbrem matutinum et serotinum sicut in principio. Daß der Lehrer der Gerechtigkeit der Messias ist, und daß die ganze Schilderung auf die, einen paradiesischen Zustand der Erde wiederbringende (vgl. *Joel* 2, 22) messianische Zeit

Fleisch ausgieße. So ist zwar unsere Stelle nach der authentischen Interpretation des Apostels ein Beweis für die göttliche Persönlichkeit des Messias, aber aus den Worten des Propheten für sich allein kann dieses nicht bestimmt entnommen werden.

Bei Michäas heißt es: „An jenem Tage, spricht Jehova, werde ich sammeln das Hinkende, und das Verstoßene zusammenbringen, und wem ich Uebel (Züchtigung) zugefügt, und ich mache die Hinkenden zu meinem Reste, und das Weitentfernte zum starken Volke, und Jehova herrscht über sie auf dem Berge Sion von nun an bis in Ewigkeit[1])."

Daß Michäas im 4. u. 5. Kapitel von der Messianischen Zeit redet, ist über jeden Zweifel erhaben[2]). Für die göttliche Persönlichkeit des Messias ist unsere Stelle dadurch wichtig, daß in derselben Jehova spricht, „Jehova werde auf Sion herrschen von nun, d. h. von dem Beginne der Messianischen Zeit an bis in Ewigkeit." Unter diesem auf Sion herrschenden Jehova ist offenbar der Messias zu verstehen[3]), derselbe wird aber von dem Jehova, welcher durch den Propheten den Ausspruch thut, persönlich unterschieden. Wir haben also hier eine der merk-

---

geht (vgl. auch *Joel* 3, 7 sq., hebr. 4, 1, wo die messianische Zeit mit ihrer Vollendung im Gericht in ähnlicher Weise geschildert ist), kann keinem Zweifel unterliegen. Reinke, Mess. Weiss. B. 3, S. 146 ff. Danach mag man auch in dem Früh- und Spätregen ein Bild der Gnaden- und Geistesmittheilung im alten und im neuen Testamente erblicken.

1) Uebersetzung aus dem Hebr. v. Reinke. Die Vulgata hat: In die illa, dicit Dominus, congregabo claudicantem, et eam, quam ejeceram, colligam; et quam afflixeram: et ponam claudicantem in reliquias: et eam, quae laboraverat, in gentem robustam: et regnabit Dominus super eos in monte Sion, ex hoc nunc et usque in aeternum. *Mich.* 4, 6. 7.

2) Das zeigt schon der Anfang der Prophetie, welche vollkommen mit *Js.* 2, 1 sq. übereinstimmt und worin wahrscheinlich Isaias und Michäas eine allem Volke bekannte ältere messianische Weissagung wiederholen: Et erit: In novissimo dierum (die letzte Zeit ist die messianische Zeit in ihrer Totalität von der Ankunft des Messias bis zur Vollendung aller Dinge) erit mons domus Domini praeparatus in vertice montium, et sublimis super colles; et fluent ad eum populi etc. *Mich.* 4, 1; *Js.* 2, 1. Es ist dieses der aus dem Steine erwachsende Berg, der die ganze Erde anfüllt, in der Prophetie des Daniel. Ferner steht die Messianität durch den Inhalt fest; nicht minder aber auch durch die christliche, wie durch die alte und ächte jüdische Tradition. Den Nachweis und die Widerlegung einzelner gegentheiliger Behauptungen bei jüdischen und rationalistischen Schriftstellern s. bei Reinke, Mess. Weiss. B. 3, S. 239 ff.

3) Vgl. *Ps.* 2, 2. 6. 7; *Js.* 4, 2; *Jer.* 23, 5. 6; *Js.* 9, 6 etc.

würdigsten jener Stellen, in welchen Jehova von Jehova unterschieden[1]) und zugleich der Messias als Jehova bezeichnet wird[2]).

Diese Auffassung unserer Stelle wird durch die unmittelbar sich anschließende messianische Prophetie Kap. 5, 2 bestätigt, wo Gott[3]) durch den Propheten spricht: „Du Bethlehem Ephrata, bist klein unter den Tausenden Juda's, aus Dir wird mir hervorgehen, der Herrscher sein soll in Israel, dessen Ausgang ist von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit. Darum wird der Herr sie preisgeben bis zur Zeit, wo die Gebärerin gebären wird .... Und er wird stehen und sie weiden in der Kraft des Herrn, in der Hoheit des Namens des Herrn seines Gottes, und sie werden sich bekehren; denn nun wird er herrlich werden bis an die Enden der Erde[4]).

Der Herrscher in Israel, bis zu dessen Ankunft Gott das Volk und Land gerechter und heilsamer Drangsal und Erniedrigung überläßt, der dann die allgemeine Bekehrung und Vereinigung vollbringt, der in der Kraft und im erhabenen Namen Gottes des Herrn die Seinen als Hirte regiert, der herrlich ist bis an die Gränzen der Erde, ist nach dem klaren Sinn der Stelle und der christlichen und älteren jüdischen[5]) Ueberlieferung der Messias. Von diesem Messias aber

---

1) Vgl. oben S. 36.

2) Babe, Christol. S. 39.

3) S. unten S. 91, Note 2.

4) Et tu, Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Juda: ex te mihi egredietur qui sit Dominator in Israel, et egressus ejus ab initio, a diebus aeternitatis. Propter hoc dabit eos usque ad tempus, in quo parturiens pariet: et reliquiae fratrum ejus convertentur ad filios Israel. Et stabit et pascet in fortitudine Domini, in sublimitate nominis Domini Dei sui, et convertentur, quia nunc magnificabitur usque ad terminos terrae. *Mich.* 5, 2—4.

5) Die jüdische Polemik gegen die christliche Auslegung von *Mich.* 5, 2 sq. hat nicht sowohl die Messianität von *Mich.* 4 & 5 geleugnet, als vielmehr diesen Weissagungen, insbes. *Mich.* 5, einen Sinn zu unterlegen gesucht, wodurch theils die christliche Logoslehre, theils die Beziehung der Prophetie auf Jesus Christus ausgeschlossen wird. In ersterer Beziehung ist besonders merkwürdig, daß die chaldäische Uebersetzung resp. Paraphrase *Mich.* 5, 2 also wiedergibt: „Aus dir wird vor mir der Messias hervorgehen, um Herrscher zu sein über Israel, dessen Namen ward gesprochen von der Vorzeit, von den Tagen der Ewigkeit her;" nach der jüdischen Lehre, daß Gott dem Messias vor Erschaffung der Welt den Namen gegeben habe. Freilich wenn man unter dem Sprechen des Namens nicht nur die Prädestination der Menschheit Jesu, sondern auch das

heißt es, daß sein Ausgang[1]) oder Ursprung von Anbeginn und von Ewigkeit ist. Das kann aber nur den ewigen Ursprung aus Gott dem Vater bezeichnen[2]). Daß aber der ewiglich von Jehova Ausgegangene zugleich als Mensch geboren ist, drückt außer dem Ausgang aus Bethlehem, oder aus Davids Geschlecht,

---

göttliche Sprechen des ewigen hypostatischen Wortes verstehen würde, wäre nichts einzuwenden. Daß der Messias nach der Prophetie des Michäas in Bethlehem geboren werden müsse, war nicht nur, wie auch das Evangelium (*Matth.* 2, 5 sq. und *Joann.* 7, 42) bezeugt, zur Zeit Christi, sondern noch Jahrhunderte nach ihm allgemeiner Glaube der Juden. Aus diesem Grunde hat noch Kaiser Hadrian nach der Empörung des Bar-Kochba den Juden den Aufenthalt nicht nur in Jerusalem, sondern auch in Bethlehem verboten. Das ältere nachchristliche Judenthum aber erfand das bereits bei Justin, *Dial. c. Tryph.* 8, erwähnte und in sehr alten Theilen des Talmud enthaltene Märchen, der Messias sei zur Zeit der Zerstörung Jerusalems bereits in Bethlehem geboren gewesen, aber wegen der Sünden des Volkes sei er verborgen. Merkwürdiger Weise stützte man diese Lehre vielfach auf *Mich.* 4, 8, indem man statt עֹפֶל בַּת־צִיּוֹן, Hügel der Tochter Sion, las: אֹפֶל בַּת־צִיּוֹן, Dunkelheit oder Verborgenheit der Tochter Sion, in dem Sinne: verborgen wegen der Tochter Sion. Reinke, Mess. Weiss. Bd. 3, S. 353 ff.

1) מוֹצָאֹתָיו (Sept. ἔξοδοι αὐτοῦ) ist femin. und nicht der Plur. von מוֹצָא, masc., was nach Fürst bedeutet 1. die Handlung des Ausgehens, den Auszug aus einem Ort; 2. den Ort des Ausgangs, — sondern vom nomen abstr. מוֹצָאָה fem., was „Ursprung, Entstammung" bedeutet. Welche Bedeutung man aber auch annehmen möge, immer steht fest, daß in unserer Stelle der terminus a quo des Ausgangs bezeichnet ist. Dieser wird doppelt bestimmt: ab initio, wie die Vulg. (ἀπ' ἀρχῆς, wie die LXX hat, ebenso der Syrer, oder מִקֶּדֶם nach dem Hebr. von der Vorzeit) und a diebus aeternitatis (מִימֵי עוֹלָם). Letzteres ist sehr häufiger Ausdruck für die Ewigkeit. Will man nun den Anfang oder die Vorzeit von der Ewigkeit unterscheiden, so heißt es, daß der Messias war, ehe er auf Erden erscheint, also ähnlich, wie Joann. 8, 58: Ehe Abraham ward, bin ich, und ist dann der Zusatz „von den Tagen der Ewigkeit" die nähere und verstärkende Bestimmung, daß er vor aller Zeit, von Ewigkeit war, ähnlich wie Joann. 17, 5: „ehe die Welt war." Dem Ausgang aus Bethlehem wird der Ausgang von Ewigkeit gegenübergestellt.

2) Würde *Mich.* 5, 2 sq. nicht als Rede des Propheten, wie die Mehrzahl der neueren Exegeten annehmen, sondern, wie andere, namentlich ältere Exegeten meinen, als Rede Gottes aufgefaßt, so wäre auch in den Worten: „es wird mir derjenige hervorgehen, der Herrscher in Israel sein wird," der persönliche Unterschied des Messias von Jehova ausgedrückt, dem, d. h. zu dessen Verherrlichung der Messias geboren würde, wie er auch nach V. 4 in dessen Namen und Kraft herrscht. Wir wollen jedoch darauf weiter kein Gewicht legen, da der Contert, das *nos* in Vers 1 und die Parallele von *Js.* 9, 6: Parvulus natus est nobis, mehr für erstere Auslegung zu sprechen scheint.

der Hinweis auf die Gebärende aus, welche keine andere ist, als die Jungfrau, die Mutter des Emmanuel [1]).

Wenn Aggäus verkündet: Ich erschüttere alle Völker, und es wird kommen der von allen Völkern Ersehnte, und ich erfülle dieses Haus mit Herrlichkeit ... Größer soll die Herrlichkeit dieses letzten Hauses, als die des ersten sein, und an diesem Orte will ich den Frieden geben [2]): so deutet die, alle verloren gegangenen Heiligthümer des alten Bundes und die geheimnißvolle Gegenwart Gottes in der Schechina des ersten Tempels übertreffende Glorie, welche dem zweiten Tempel durch die Anwesenheit des Messias zu Theil wird, sehr deutlich dessen Gottheit an [3]).

Unter Uebergehung minder klarer Prophetien, in welchen man eine Andeutung der göttlichen Persönlichkeit des Messias findet, seien nur noch Zacharias und Malachias erwähnt.

Daß Zacharias [4]) den Messias einfach als Sproß (Zemach) in offenbarer Beziehung auf den Sproß Jehova's bei Isaias und Jeremias bezeichnet, haben wir oben [5]) gesehen. Es kommen aber bei Zacharias noch eine Reihe anderer Andeutungen der göttlichen Persönlichkeit des Messias vor. Wenn Jehova zu Jerusalem spricht: „Ich werde kommen und wohnen in deiner Mitte; und viele Völker werden sich an den Herrn anschließen in jener Zeit und werden mir zum Volke sein; und ich werde wohnen in deiner Mitte [6]);" so sind wir im Lichte des neuen Testamentes sicherlich berechtigt, unter dem zur messianischen Zeit in Mitten seines Volkes wohnenden Herrn den Messias zu verstehen.

Ebenso liegt es im Geiste und Sinne der Prophetie des

---

1) *Is.* 7, 14. S. oben S. 63, Note 6.

2) Veniet desideratus cunctis gentibus (hebr. das Verlangen der Völker; der von den Völkern Ersehnte wird der Messias, der Schilo, bereits vom Patriarchen Jakob genannt. *Gen.* 49, 10. 18. 26. Vgl. *Is.* 45, 8; 64, 1 sq.) et implebo domum istam gloria, dicit Dominus exercituum . . . Magna erit gloria domus istius novissimae plus quam primae . . . et in loco isto dabo pacem. *Agg.* 2, 8. 10. Cf. *Corn. a Lap.* i. h. l.

3) *Corn. a Lap.* i. h. l.

4) *Zach.* 3, 8; 6, 12.

5) S. 62, Note 2.

6) *Zach.* 2, 10. 11 (hebr. 2, 14. 15.) Ob der Herr, der bei seinem Volke wohnt, der Engel Jehova's, resp. der in ihm gegenwärtige Logos ist, und auf ihn die Schlußworte des 11. Verses gehen: „Und du wirst erkennen, daß der Herr der Heerschaaren mich gesendet hat," wollen wir hier nicht näher untersuchen. Vgl. Reinke, Beiträge, Bd. 6, S. 188 ff. und oben S. 44.

Zacharias, wenn wir in dem Herrn und in dem Angesichte des Herrn, so die Völker der Erde in der messianischen Zeit in (dem neuen) Jerusalem suchen[1]), den von Zacharias selbst angedeuteten Emmanuel[2]), den in dem Hohenpriester Josua oder Jesus vorbedeuteten, Königthum und Priesterthum in seiner Person vereinigenden Messias, den Träger der Majestät und Herrlichkeit[3]), erkennen. Wenn ferner Zacharias den demüthigen und sanftmüthigen König Messias schlechthin als den Gerechten, den Erlöser, den Friedenstifter, den Herrscher über den ganzen Erdkreis, als den Befreier im Blute seines Bundes bezeichnet[4]), so deutet dieses auf eine übermenschliche Würde und Natur desselben, und auf die Erfüllung der Prophetie in Christus hin.

Merkwürdig ist auch, daß in der Prophetie von der Abschätzung des Messias um dreißig Silberlinge[5]), Jehova spricht, daß er (Jehova selbst) zu diesem Preise geschätzt worden sei[6]). So erinnert auch die Klage über den durchbohrten Messias, gleichwie über den Einzig- und Erstgeborenen[7]), im Lichte des Evangeliums an den Eingeborenen vom Vater[8]) und den Erstgeborenen aller Crea-

1) Et venient populi multi, et gentes robustae ad quaerendum Dominum exercituum in Jerusalem, et deprecandam faciem Domini. *Zach.* 8, 22.

2) Haec dicit Dominus exercituum: In diebus illis, in quibus apprehendent decem homines ex omnibus linguis gentium, et apprehendent fimbriam viri Judaei, dicentes: Ibimus vobiscum; audivimus enim quoniam *Deus vobiscum* est. *Zach.* 8, 23.

3) Et sumes aurum et argentum, et facies coronas, et pones in capite Jesu filii Josedec sacerdotis magni, et loqueris ad eum dicens: Haec ait Dominus exercituum: Ecce vir Oriens (Zemach) nomen ejus: et subter eum orietur, et aedificabit templum Domino (der geistige Tempelbau der Kirche). Et ipse extruet templum Domino: et ipse portabit gloriam, et sedebit, et dominabitur super solio suo: et erit sacerdos super solio suo. *Zach.* 6, 11—13.

4) Exulta satis, filia Sion: jubila filia Jerusalem: Ecce rex tuus veniet tibi justus et salvator: ipse pauper, et ascendens super asinam, et super pullum filium asinae . . . et loquetur pacem gentibus, et potestas ejus a mari usque ad mare, et a fluminibus usque ad fines terrae. Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu, in quo non est aqua. *Zach.* 9, 9—11.

5) *Zach.* 11, 12. Cf. *Matth.* 27, 3—10.

6) Et dixit Dominus ad me: projice illum ad statuarium, decorum pretium, quo appretiatus sum ab eis. *Zach.* 11, 13.

7) *Zach.* 12, 10. Cf. *Joann.* 19, 34—37. Den Consens der Väter und Theologen bezüglich der Auslegung dieser Stelle zeigt Reinke, Mess. Weiss. B. 4, 2. Abth. S. 224 ff.

8) *Joann.* 1, 14.

tur[1]). Auf dasselbe Geheimniß deutet es, wenn der Messias, der Hirte, von Jehova der Mann seiner Gemeinschaft oder sein Nächster[2]) genannt wird. Nach allem diesem ist es erklärlich, wenn die Ausleger auch in dem Schlußkapitel des Propheten Zacharias eine Hinweisung auf Christus als den Einen Herrn und König des messianischen Reiches finden, der mit dem Vater und heiligen Geiste der Eine wahre Gott ist[3]).

In der Prophetie des Malachias von dem Messias als dem Bundesengel[4]) ist dessen göttliche Persönlichkeit in mehrfacher Weise angedeutet: schon durch den darin gebrauchten Ausdruck *ha-adon*[5]), was die Vulgata durch Dominator wiedergibt; sodann durch die Erklärung, daß derselbe zu seinem Tempel kommen werde[6]), denn der Tempel ist ausschließlich Haus Gottes; endlich dadurch, daß dem Herrn und Bundesengel das Gericht und die Rechtfertigung als Werk eigener Kraft und Wirksamkeit zugeschrieben wird[7]).

1) *Col.* 1, 15.

2) Framea suscitare super pastorem meum, et super virum cohaerentem mihi (עַל־גֶּבֶר עֲמִיתִי), dicit Dominus exercituum: percute pastorem, et dispergentur oves, et convertam manum meam ad parvulos. *Zach.* 13, 7. Daß der Hirte, den hier der Herr der Heerschaaren seinen Hirten nennt, den er — zu unserer Erlösung *Js.* 53; *Zach.* 11, 13 — dem Schwerte der Verfolgung hingibt, der Messias ist, steht durch die Erklärung Christi *Matth.* 26, 31. 32, durch die Tradition der Väter und selbst durch die alte und ächte jüdische Ueberlieferung (Du Voisin, Observ. in prooem. Pug. fid. p. 160) fest. Diesen Hirten nun nennt Gott den Mann seiner Gemeinschaft; das ist aber der Mensch Christus mit dem Vater im vollsten Sinne nur vermöge der hypostatischen Union. In der heiligen Schrift wird *Amith* (eigentlich Gemeinschaft) regelmäßig gebraucht, um unsern Nächsten; also Denjenigen, der kraft der menschlichen Natur ein Mensch ist, wie wir, zu bezeichnen, z. B. *Levit.* 5, 21; 19, 11. 15. 17. 18, 20; 24, 19; 25, 15. 16. 17. Reinke, Mess. Weiss. B. 4, S. 259.

3) Et erit Dominus rex super omnem terram: in die illa erit Dominus unus, et erit nomen ejus unum. *Zach.* 14, 9. Dazu bemerkt *Corn. a Lap.*: Tempore Christi unus coletur et nominabitur Deus, puta Christus, qui solus verus est Deus idemque cum Patre et Spiritu Sancto.

4) Ecce ego mitto angelum meum, et praeparabit viam ante faciem meam. Et statim veniet ad templum suum Dominator quem vos quaeritis, et angelus testamenti quem vos vultis. *Mal.* 3, 1.

5) אֲדֹנָי Herr, mit dem Artikel הָאָדוֹן wird in der heiligen Schrift nur von Gott gebraucht. Vgl. *Exod.* 23, 17; 34, 23; *Js.* 1, 24; 3, 1; 10, 16. 33; 19, 4. Reinke, Mess. Weiss. B. 4, Abth. 2, S. 371.

6) Cf. *Agg.* 2, 8. 10 oben S. 92, Note 2.

7) Quis poterit cogitare adventum ejus, et quis stabit ad videndum eum? Ipse enim quasi ignis conflans, et quasi herba fullonum: et sedebit conflans, et emundans argentum etc. *Mal.* 3, 2. 3. So erschien auch

Derjenige, welcher spricht: Siehe, ich sende meinen Engel (Johannes den Täufer)[1]), der den Weg bereite vor mir, ist offenbar derselbe Herr, der nach diesem seinem Boten in seinen Tempel kommt. Dieses geht aus dem Contexte selbst, aber auch aus *Js.* 40, 3 sq.[2]), sowie aus *Mal.* 4, 5 hervor. In der letzteren Stelle spricht Jehova: Siehe, ich werde euch den Propheten Elias senden, ehe denn der Tag des Herrn kommt, der große und furchtbare. Mag man nun diese Worte von Johannes dem Täufer und der ersten Ankunft des Messias, oder von Elias und der zweiten Ankunft des Herrn, oder von beiden verstehen[3]): immerhin kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der hier sprechende und sendende Herr der Messias und eine göttliche Person ist, und daß der große und furchtbare Tag des Herrn der Gerichtstag des Messias ist.

Endlich deutet Malachias die Gottheit des Messias dadurch an, daß er ihn die Sonne der Gerechtigkeit nennt, von der Gnade und Heil ausgeht[4]).

III. Aus allen bisher betrachteten messianischen Weissagungen der Psalmen und Propheten ergibt sich, daß das alte Testament sowohl die göttliche Natur des Messias, als seinen persönlichen Unterschied von Gott dem Vater bald dunkler, bald klarer ausspricht, so daß schon der erleuchtete Israelite des alten Bundes, wenn gleich noch im ahnungsvollen Dunkel, dieses zu erkennen vermochte. Im Lichte des neuen Bundes aber ist es für den gläubigen Christen zur vollen Klarheit gebracht, daß Alles, was uns das neue Testament von der Gottheit Christi lehrt, bereits im alten Testamente vorherverkündigt war.

Jehova in Feuerflammen im brennenden Dornbusch, auf Sinai, in der Vision des Ezechiel; und oftmals wird sein Eifer und sein Gericht mit verzehrendem und reinigendem Feuer verglichen.

1) *Matth.* 11, 10; *Marc.* 1, 2; *Luc.* 7, 27.

2) Vox clamantis in deserto, parate viam Domini, rectas facite in solitudine semitas Dei nostri. Also der Kommende, dem durch den Vorläufer der Weg bereitet wird, ist der Herr, ist Gott: ist, wie es alsbald heißt, die Glorie Gottes: et revelabitur gloria Domini. *Js.* 40, 5. Gerade wie es bei *Mal.* in unserer Stelle heißt: Ecce ego mitto . . . et statim veniet Dominator heißt es *Js.* 40, 9. 10: Ecce Deus vester: ecce Dominus Deus in fortitudine veniet, et brachium ejus dominabitur: ecce merces ejus cum eo, et opus illius coram illo. Vgl. auch *Ezech.* 21, 27 oben S. 86, Note 3.

3) So hat es Christus selbst erklärt. *Marc.* 9, 11. 12. Cf. *Luc.* 1, 17.

4) Et orietur vobis timentibus nomen meum Sol justitiae, et sanitas in pennis ejus. *Mal.* 4, 2. Vgl. *Js.* 45, 8; 62, 1; *Ps.* 138, 8; *Osee* 14, 5.

Werden ja dem Messias alle göttlichen Namen, insbesondere der Gott allein vorbehaltene Name Jehova, ewiger und überirdischer Ursprung, alle göttlichen Attribute, Werke und Vorrechte[1]) beigelegt, und wird er nicht nur als der Knecht und Gesandte, sondern als der gleiche Genosse, als der Sprößling, als der Sohn Gottes bezeichnet.

Daher hat es nichts Auffälliges, wenn das Evangelium von den Zeitgenossen Christi meldet, daß sie den Messias in einem unendlich höheren Sinn, als der moderne Rationalismus glauben machen möchte, als den Sohn Gottes[2]) betrachteten und einen himmlischen, geheimnißvollen, göttlichen Ursprung[3]) wie eine ewige Herrschaft[4]) desselben annahmen. Daher kann es auch nicht befremden, wenn selbst die rabbinische Theologie eine Menge von Aeußerungen überliefert, welche die göttliche Persönlichkeit

---

1) Allerdings ist in den messianischen Weissagungen vorzugsweise nur von der Erlösung, der Rechtfertigung und dem Gerichte als Werken des Messias die Rede; jedoch ist auch eine schöpferische Macht desselben darin angedeutet, daß er, wenn auch nur dunkel, als der Urheber der Wunder der messianischen Zeit und ihrer glorreichen Vollendung, als der Erschaffer des neuen Himmels und der neuen Erde dargestellt wird. So *Js.* 51, 16: Posui verba mea in ore tuo, et in umbra manus meae protexi te, *ut plantes coelos, et fundes terram*, wenn wir diese Worte, ganz dem Contexte entsprechend, mit Hieronymus und den bewährtesten Auslegern als Worte Gottes an den Messias betrachten. Zu den Worten: Ut plantes coelos, et fundes terram, bemerkt *Corn. a Lap.*: ut scilicet crees et fundes novum orbem spiritalem, scilicet Ecclesiam regnumque Dei, in quo fideles agent vitam coelestem, atque instar terrae solidi et fundati erunt in fide, spe et caritate. Dadurch ist die Welterneuerung bei der Vollendung aller Dinge als Werk des Messias offenbar nicht aus-, sondern eingeschlossen. Cf. *Js.* 65, 17; 66, 22. Dieses wird durch *Apoc.* 21, 1 cf. 5 bestätigt, wo Christus als der Schöpfer des neuen Himmels und der neuen Erde erscheint. Aber selbst Andeutungen der ursprünglichen Schöpfung durch den Messias seiner Gottheit nach finden Väter und Theologen im alten Testamente, indem sie in der Weisheit und der Kraft, in dem Arme und in der Hand, durch die Gott Alles wirkt, gemäß der Lehre des Apostels, daß Christus die Weisheit und die Kraft Gottes ist, den Sohn, den Messias erblicken. So bemerkt z. B. zu *Jer.* 10, 12: Qui facit terram in fortitudine sua, praeparat orbem in sapientia sua, et prudentia sua extendit coelos (Cf. *Jer.* 32, 17; 51, 15) der heil. Hieronymus: Qui facit terram in fortitudine sua, Deus Pater est; facit autem in fortitudine sua, Domino Salvatore, qui ipse est prudentia, in qua extendit coelos. Vgl. Zschokke, Theol. d. Proph. S. 119.

2) *Matth.* 16, 33; 26, 63; *Marc.* 14, 61; *Joann.* 19, 7 oben S. 87, A. 3.

3) *Joann.* 7, 27. 31. Vgl. *Joann.* 1, 49; 3, 16 ff.; 4, 29. 39. 42.

4) *Joann.* 12, 34.

des Messias bezeugen[1]), obgleich dieselben zum Theil im Sinne einer falschen Gnosis entstellt und mißdeutet sind.

Wohl mußte es auf dem Standpunkt des alten Testamentes eine große Schwierigkeit haben, die unterschiedene göttliche Persönlichkeit des Messias, sowie des im Jehova-Engel erscheinenden und gesendeten Jehova mit der, von dem alten Testament vor Allem betonten, absoluten Einheit und Einfachheit Gottes zu vereinigen und den göttlichen Ursprung des Sohnes richtig zu fassen; aber auch in dieser Beziehung ließ es die Offenbarung des alten Bundes an entsprechenden Belehrungen nicht fehlen, um Israel und die ganze Menschheit auf die Erkenntniß des Geheimnisses der Trinität vorzubereiten. Es geschah dieses namentlich durch die Offenbarungen über die unerschaffene persönliche Weisheit, über das Wort und den Geist Gottes. Davon im Folgenden.

§. 218.

Die alttestamentliche Lehre von der unerschaffenen persönlichen Weisheit[2]).

Die in den Sapientialbüchern gegebenen Schilderungen der unerschaffenen göttlichen Weisheit enthalten mehr oder minder klare Andeutungen einer ewigen Hypostase der Weisheit in Gott, deren Identität sowohl mit der im Jehova-Engel erscheinenden göttlichen Person, als mit dem Messias, durch die heilige Schrift selbst angezeigt ist.

Dieses mindestens müssen wir nach dem heiligen Texte, nach der in Erklärungen des neuen Testamentes[3]) begründeten und von

1) Vgl. *Raym. Martini*, Pug. fid. Pars 3, Dist. 3, cap. 2. *P. L. B. Drach*, De l'harmonie entre l'église et la synag., Tom. 2, part. 2, Sect. 1, p. 385 sq.

2) *Franzelin*, De Trin. Thes. VII. Scheeben, Dogm. I, §. 110. Kuhn, Dogm., Bd. 2, §. 3. Gutberlet, das Buch der Weisheit, Münster, Coppenrath. 1874. Rohling, das Salomon. Spruchbuch. Mainz, Kirchh. 1879. Klasen, die altt. Weish. und die Logoslehre d. jüd.-alex. Philos. Freib. Herder 1878.

3) Die Stellen, wo Christus unsere Weisheit — Factus est nobis sapientia *1 Cor.* 1, 30 — genannt und gesagt wird, daß in ihm alle Schätze der Weisheit seien, *Col.* 2, 3, sind allerdings nur ein entfernter Hinweis darauf, daß Christus die menschgewordene hypostatische Weisheit ist und deßhalb Quelle aller erschaffenen Weisheit — fons sapientiae verbum Dei in excelsis *Eccli* 1, 5. Vgl. unten S. 117, Note 2. Allein mit großer Bestimmtheit ergibt sich die Identität des Sohnes und der Weisheit aus der Uebereinstimmung des Johanneischen Prologs und von *Hebr.* 1, 3 in Gedanken und Ausdruck mit den entsprechenden Aussprüchen der Sapientialbücher, wie wir in dem

der Kirche gebilligten[1]) Lehre der Väter[2]) und Theologen[3]) festhalten — einestheils gegenüber der mit dem Glauben in Wider-

---

Folgenden sehen werden. Hier sei nur hingewiesen auf die evidente Uebereinstimmung von ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ *Hebr.* 1, 3 mit *Sap.* 7, 26, wo es von der Weisheit heißt: ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου, καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ· μία δὲ οὖσα πάντα δύναται, καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει. Vgl. *Franzel.* Thes. VII. Auch *Luc.* 11, 49 (Propterea sapientia Dei dixit: mittam ad eos prophetas et apostolos) enthält wohl eine Anspielung darauf, daß Christus dieselbe Weisheit sei, die im alten Bunde geredet und die Propheten gesendet hat. Loch-Reischl z. d. St.

1) So auch in der Liturgie, z. B. in der Adventsantiphon: O Sapientia, quae ex ore Altissimi prodiisti, attingens a fine usque ad finem fortiter, suaviterque disponens omnia, veni ad docendum nos viam prudentiae.

2) Die Väter, Justin, Athanasius, Cyrill v. A., Epiphanius, Basilius, auch Gregor von Naz. (über eine angeblich entgegengesetzte Stelle dess. vgl. *Franzelin*, De Trin. ed. 1, p. 107, Note 1), Hieronymus, Augustinus u. s. w., legen die betreffenden Stellen der Sapientialbücher durchweg vom Sohne Gottes aus. Demgemäß stellt Augustin *De Trin.* l. 7, c. 3, nr. 5 die allgemeine Regel auf: Propterea igitur cum pronuntiatur in scripturis, aut enarratur aliquid de sapientia, sive dicente ipsa, sive cum de illa dicitur, Filius nobis potissimum insinuatur. Diese allgemeine Ueberzeugung der Väter zeigte sich namentlich im Kampfe mit den Arianern. Als diese nämlich sich auf *Prov.* 8, 22 (nach der Lesart der *LXX* ἔκτισε, creavit) als auf einen Hauptbeweis ihrer Irrlehre beriefen, stellten die Väter die Beziehung dieser Stelle auf den Sohn Gottes nicht in Abrede, sondern suchten das Argument in anderer Weise zu lösen. Vgl. *Corn. a Lap.* i. h. l. *Petav.* De Trin. l. 2, c. 1. Einige Väter, namentlich Irenäus (C. haer. 4, 20) haben allerdings Stellen von der Weisheit vom heiligen Geiste gedeutet. *Franzel.* De Trin. Thes. VII. Vgl. den folgenden §.

3) So Thomas, Bonaventura, Suarez, Raimundus Martini, Cornelius a Lapide, Calmet; von den Neueren Kuhn, Staudenmaier, Franzelin, Scheeben, Welte, Rohling, Gutberlet, Allioli, Loch-Reischl, Haneberg. Jedoch können wir letzterem nach dem Bisherigen nicht zustimmen, wenn er (Gesch. der bibl. Offenb. 3. Aufl. S. 369) sagt, daß in *Prov.* 8 u. 9 „zum erstenmal der Gedanke eines persönlichen Unterschiedes in Gott hervortrete." Den hypost. Charakter der Weisheit erkennt Haneberg auch im *Ecclesiasticus* (a. a. O. S. 484) und im Buche der Weisheit an. Von letzterem sagt er S. 477: „Der Verfasser begnügt sich nicht damit, den Begriff Gottes als eines geistigen Wesens hinzustellen, er enthüllt uns das Geheimniß einer mehrfachen Persönlichkeit. Aus den unerforschlichen Tiefen der Gottheit tritt die göttliche Weisheit als allmächtiges, wollendes, denkendes Wesen hervor." Auch die älteren Protestanten haben die Stelle in den Sprichwörtern von der hypostat. Weisheit ausgelegt. Seit Grotius ist die rationalistische und rationalisirende Exegese mehr und mehr dafür eingetreten, daß in den Proverbien die Weisheit nur von dem Wesen und Wirken Gottes zu verstehen sei.

spruch stehenden Behauptung, daß die Sapientialbücher die Weisheit oder den Logos als ein Mittelwesen im Sinne der falschen jüdischen Gnosis und der neuplatonischen Ideenlehre betrachteten [1]); andernttheils gegenüber der, der katholischen Ueberlieferung und dem göttlichen Charakter der heiligen Schrift nicht genügend entsprechenden Ansicht mancher Theologen, daß Alles, was die heilige Schrift über die unerschaffene Weisheit sagt, lediglich von der göttlichen Eigenschaft der Weisheit zu verstehen, deren Darstellung als Hypostase aber aus einer poetischen Personification zu erklären sei [2]).

I. Bevor wir nun zur näheren Betrachtung der auf die hypostatische Weisheit sich beziehenden Stellen eingehen, sei daran erinnert, daß wir nach der Lehre der heiligen Schrift und nach der Natur der

---

In dem deuterocanonischen Buche der Weisheit dagegen gestand man den hypostat. Charakter der Weisheit zu, fand aber darin ein Mittelwesen der alexandrinischen Philosophie. So Gfrörer, Urchristenth., Dähne, Jüd. alex. Rel.-Philos. Aber auch manche rechtgläubige Theologen, wie theilweise Salazar und in unserer Zeit Klee, glaubten in den Sapientialbüchern keine Hypostasirung der Weisheit, sondern nur eine poetische Personification zu finden. Das ist aber schwerlich mit der sententia communis und mit dem Wort und Geist der Schrift zu vereinen.

1) Eine kurze und treffende Widerlegung s. bei Klasen, alttest. Weishl. 5. Abschn. Vgl. oben §. 211.

2) Als scheinbarster Grund für diese Meinung wird geltend gemacht, daß *Prov.* 9, 13 ff. gegenüber der Weisheit auch die Thorheit personificirt werde. Hierauf ist zu bemerken, daß das Weib *Prov.* 9, 13, gerade wie *Prov.* 7, 10 eine wirkliche Buhlerin ist, welche der Weise d. h. der Fromme fliehen soll, indem die Weisheit seine Schwester und Freundin sei. Dann ist allerdings diese Buhlerin allegorisch die Sünde und die falsche Weisheit. Wenn man nun auch nicht geltend machen will, daß auch das Böse, die widergöttliche sapientia diabolica (*Jac.* 4, 15) nicht bloßes Bild, sondern in dem Fürsten der Welt Person ist (Kuhn, Trinit. S. 30: „Hierüber scheint man zu übersehen, daß diese (die Thorheit *Prov.* 9, 13) keineswegs so ganz gewiß, wie man annimmt, eine blos tropische Person ist; denn V. 18 wird bemerkt, daß dort, wo die Thorheit herkommt, in den „Thälern der Unterwelt" die „Schatten (Vulg. Riesen)" sind, die Schatten sind aber keine Tropen, noch bloße Abstraction, sondern wirkliche Wesen, wenngleich der Nichtigkeit und dem Nichtsein, dem Verderben und Sterben verfallen; und so ist auch ihr Ur- und Vorbild, die Thorheit, ein wirkliches Wesen, kein bloßer Begriff") — so kann doch eine vereinzelte Personificirung der Lüge und Sünde den durch alle Sapientialbücher und durch so vieles Andere in der heiligen Schrift bezeugten hypostatischen Charakter der göttlichen Weisheit nicht zweifelhaft machen. Auch der Tod wird in der Schrift mitunter personificirt, deßhalb wird es Niemand einfallen zu behaupten, daß deßhalb der, welcher sich das Leben selbst nennt, nicht ein für sich bestehendes, persönliches Wesen sei.

Sache die göttliche oder unerschaffene und die erschaffene oder creatürliche Weisheit unterscheiden müssen. Letztere ist ein Geschöpf (im weiteren Sinne dieses Wortes) und ein Abbild der ersteren. In allen natürlichen und übernatürlichen Werken Gottes ist seine Weisheit geoffenbart. In diesem Sinne heißt es, daß die Weisheit von Gott erschaffen und über alle seine Werke ausgegossen ist[1]), wie sie auch in der Bewegung und Leitung aller Dinge als Vorsehung[2]) sich offenbart. Die vollkommenste Offenbarung dieser göttlichen Weisheit soll sich in den vernünftigen Wesen, je nach den Stufen ihrer Vollkommenheit, vollziehen, indem diese nicht nur selbst, wie die vernunftlosen Geschöpfe, objective Manifestationen der unerschaffenen Weisheit sind, sondern derselben auch subjectiv ähnlich werden können und sollen, indem sie selbst weise sind und weise handeln, d. h., ähnlich wie Gott die Wahrheit erkennen und ihr gemäß in ihrem Wollen und Handeln sich bestimmen. Eine solche Weisheit kann und soll der Mensch schon durch die bloße Vernunft aus der Betrachtung der

---

1) Unus est altissimus creator omnipotens . . . Ipse creavit illam (sapientiam) in spiritu sancto, et vidit, et dinumeravit, et mensus est. Et effudit illam super omnia opera sua. *Eccli* 1, 8 sq. Die Worte *in spiritu sancto* und *mensus est* fehlen im griechischen Texte. Ueber das Verständniß des Wortes „in spiritu sancto" bestehen verschiedene Meinungen, die man klar und gründlich bei *Cornelius a Lapide* zu dieser Stelle exponirt findet. Versteht man diese Stelle, was ohne Zweifel das Richtigere ist, von der erschaffenen Weisheit, so bietet die Stelle keine Schwierigkeit, mag man nun den heiligen Geist mit Einigen als das göttliche Wesen, welches Geist und heilig ist, oder als die dritte Person der Trinität nehmen. Im letzteren Falle heißt es einfach, Gott habe Alles erschaffen aus Liebe, wie *Corn. a Lap.* treffend sagt: Creata sapientia, de qua magis hic loqui videtur Siracides, creata est in spiritu sancto: quia Deus Pater per Spiritum, et per amorem, quo volebat se suaque bona communicare creaturis, eas creavit in sapientia, et cum sapientia, quam eis indidit. Aber auch wenn man die Weisheit in unserer Stelle von der notionalen Weisheit oder dem Logos versteht, bietet dieselbe keine dogmatische Schwierigkeit. Sie sagt dann selbstverständlich nicht, daß der Vater den Sohn durch den Geist hervorgebracht habe, wie er allerdings den Geist durch den Sohn und zugleich mit dem Sohne spirirt, sondern daß der Vater den Sohn nicht durch die Liebe, wohl aber (concomitanter) mit jener Liebe, welche notionaliter der heilige Geist ist, zeugt, wie auch das väterliche Zeugen zugleich die Spiration einschließt und dieselbe dem Sohne mittheilt. Näheres hierüber später. Jedenfalls ist unsere Stelle den Griechen nicht günstig. Andere erblicken in unserer Stelle eine Hinweisung auf die Menschwerdung; deßgleichen auf Maria, auf welche ja auch die Stellen von der Weisheit angewendet werden.

2) Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. *Sap.* 8, 1.

erschaffenen Dinge erlangen; die vollkommene Weisheit aber entspringt aus der gläubigen Betrachtung und Anwendung der übernatürlich geoffenbarten Wahrheit.

Von dieser letzteren Weisheit, die wesentlich Frömmigkeit und Gottesfurcht ist, handeln zunächst und vorzugsweise die Sapientialbücher; sie wollen die Menschen, im Gegensatz zu der durch Irrthum und Sünde verderbten Weisheit der Welt und der heidnischen Philosophie, die wahre, heilige Weisheit lehren, die uns der Freundschaft Gottes und mit ihr aller wahren Güter theilhaftig macht [1]).

Das Urbild und der Urquell aller erschaffenen Weisheit aber ist die unerschaffene Weisheit, Gott die unendliche Weisheit selbst. Diese unerschaffene Weisheit erscheint in den Sapientialbüchern, wie in der Offenbarung überhaupt, zunächst als die mit dem göttlichen Wesen identische Eigenschaft der göttlichen Weisheit [2]). Allein die Sapientialbücher bleiben hiebei nicht stehen, sondern sie führen auch zur Erkenntniß einer als selbstständige Person aus Gott, der unendlichen Weisheit, hervorgegangenen und gezeugten, mit ihm wesensidentischen Weisheit — und gerade hierin liegt die höchste Aufgabe, welche diese Bücher in der Oekonomie der göttlichen Offenbarung zu erfüllen haben. Denn, wie das alte Testament überhaupt, haben auch sie die Bestimmung, nicht nur das Gesetz und die Religion des alten Testamentes zu pflegen, sondern auch prophetisch zu sein und auf Christus, das

---

1) Davon ist geschrieben: Parabolae Salomonis . . ad sciendam sapientiam et disciplinam . . . Timor Domini principium sapientiae. *Prov.* 1, 1. 7. Diligite justitiam . . . Sentite de Domino in bonitate, et in simplicitate cordis quaerite illum: apparet autem iis, qui fidem habent in illum . . . in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. *Sap.* 1, 1 sq. Und wiederum: Timor Domini scientiae religiositatis . . . Plenitudo sapientiae est timere Deum . . . *Eccli* 1, 17 sq.

2) Vgl. Bd. 1, §. 189 und 205. Ein ehrenwerther und wohlwollender Recensent hat es getadelt, daß wir im letzteren §. die Eigenschaft der Weisheit an den Schluß der Lehre vom göttlichen Willen und nicht in der Lehre vom göttlichen Erkennen behandelt; allein es kann dieses nur auf einem Uebersehen dieses Recensenten beruhen, da wir uns in diesem §. selbst klar darüber ausgesprochen haben, daß die Weisheit nichts Anderes als das theoretische und praktische Erkennen Gottes ist, daß daher insofern die Lehre von der göttlichen Weisheit bereits von uns in der Lehre von dem göttlichen Erkennen absolvirt sei; weßhalb wir aber nichtsdestoweniger die Lehre vom göttlichen Willen mit einer kurzen Recapitulation von der Weisheit als der praktischen Erkenntniß Gottes beschließen, ist durch das Verhältniß des freien göttlichen Wollens zur praktischen Weisheit gerechtfertigt und gleichfalls a. a. O. dargelegt.

Endziel des Gesetzes[1]) und die Erfüllung der alttestamentlichen Offenbarung, vorzubereiten. Daher scheint es undenkbar, daß, während der Pentateuch, die Psalmen und Propheten so consequent und umfassend die Erkenntniß des trinitarischen Geheimnisses und insbesondere des Sohnes vorbereiten, allein diese wichtige, das tiefere Verständniß der Offenbarung bezweckende Klasse der heiligen Bücher davon schweigen sollte, wie das jene Ausleger annehmen, welche in den Sapientialbüchern keine Spuren der hypostatischen Weisheit, sondern nur poetische Darstellungen des essentialen Attributes der Weisheit finden wollen. Nur das ist zuzugeben, daß auch die Aussprüche der Sapientialbücher, so klar und unzweifelhaft sie im Lichte des Evangeliums erscheinen, noch von dem Schleier des alten Bundes umhüllt sind, so daß dem erleuchteten Israeliten zwar das Geheimniß ahnungsvoll sich nahe legte, aber doch zugleich heilsam verhüllt blieb.

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir nun die betreffenden Stellen der Sapientialbücher näher betrachten.

II. Während Psalmen und Propheten[2]) nur im Allgemeinen davon reden, daß Gott Alles durch seine Weisheit geschaffen und geordnet habe[3]), findet man im Buche Job die erste entfernte Spur, daß diese Weisheit ein Erzeugniß Gottes, insbesondere seines Erkennens und Sprechens sei[4]).

In den Sapientialbüchern aber wird die Weisheit mit größerer Bestimmtheit und Klarheit als eine von Gott, als sein Kind und Ebenbild, vor aller Schöpfung, also ewiglich ausgegangene, ewig bleibende, mit allen Attributen der Persönlichkeit ausgestattete, mit Gott innigst verbundene Hypostase geschildert und werden ihr alle Eigenschaften und alle Werke Gottes zugeschrieben.

---

1) *Rom.* 10, 4.

2) Mit Ausnahme Baruch's. S. oben S. 84, Note 1.

3) Vgl. Bd. 3, S. 844, Note 3.

4) *Job* 28. Nachdem Job gesagt, daß die Weisheit allen Geschöpfen verborgen — abscondita est ab oculis omnium viventium — und Gott allein bekannt sei — Deus intelligit viam ejus, et ipse novit locum illius — fährt er fort: Quando ponebat pluviis legem, et viam procellis sonantibus: tunc vidit illam et enarravit, et praeparavit et investigavit. *Job* 28, 26. 27. Zu dieser Stelle bemerkt Loch-Reischl: „Gott kennt nicht nur die Weisheit und besitzt sie, sondern sie ist das Erzeugniß seiner Anschauung, sie ist sein Wort, wodurch er die Schöpfung hervorbrachte und anordnete." So wahr dies ist, gestehen wir doch, daß diese Wahrheit aus den Worten des Textes kaum erkennbar ist; daher sie auch von den älteren Auslegern nicht darin gefunden wird. Vgl. z. B. *Corderi* Comment. in libr. *Job* i. h. l.

1. Die Weisheit war vor der Weltschöpfung, von Ewigkeit, und wohnte aller Schöpfung bei[1]). Und wie

---

1) Dominus possedit me in initio viarum suarum (hebr. viae suae), antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret. Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram: necdum fontes aquarum eruperant: necdum montes gravi mole constiterant: ante colles ego parturiebar: adhuc terram non fecerat, et flumina, et cardines orbis terrae. Quando praeparabat coelos aderam: quando certa lege et gyro vallabat abyssos: quando aethera firmabat sursum, et librabat fontes aquarum: quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos: quando appendebat fundamenta terrae, cum eo eram cuncta componens. *Prov.* 8, 22—30. Welche Lesart und Auslegung man immer adoptiren mag, jedenfalls ist hier ausgesprochen, daß die Weisheit vor aller Schöpfung war. Sie ist bereits in jenem Anfang, von dem die Genesis schreibt: im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, wie dieses dann durch die Aufzählung der ersten Schöpfungswerke näher explicirt wird. Wenn der hebräische Text von *Prov.* 8, 22 einfach ראשית, nicht wie Genesis 1, 1 בראשית hat, so ist das gleichgiltig: denn einestheils wird im Hebräischen nicht selten einfach reschit im Sinne von bereschit gebraucht, anderntheils aber würde reschit, anders genommen, wie auch die Septuaginta es mit ἀρχήν wiedergibt, eine noch prägnantere Bedeutung haben und die Weisheit als das principium im Sinne von *Apoc.* 3, 14 bezeichnen. Vgl. oben S. 28, Note 1. Wir haben also hier die vollkommenste Parallele mit *Joann.* 1, 1: In principio erat verbum. Was die Weisheit, und welches ihr Ursprung nach unserer Stelle ist, werden wir erst in dem Folgenden betrachten. Wenn möglich noch klarer spricht der Siracide die vorweltliche, ewige Existenz der Weisheit aus. Dieselbe ist schon *Eccli* 1, 1 ausgesprochen: Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper, et est ante aevum; obwohl dieses auch von der erschaffenen Weisheit verstanden werden kann, insofern sie ewiglich in Gott als ihrer Ursache und ihrem Urbilde ist. Der griechische Text unserer Stelle: Πᾶσα σοφία παρὰ Κυρίου, καὶ μετ' αὐτοῦ ἔστιν εἰς τὸν αἰῶνα, spricht das vorweltliche Sein der Weisheit nicht ausdrücklich aus. Dagegen stimmt die Syrische Uebersetzung (ipsa cum eo est a saeculis ante Dominum) und die Arabische (est cum illo ex antiquo seculi) dem Sinne nach mit der Vulgata überein. *Corn. a Lap.* i. h. l. Die absolute Präexistenz der Weisheit ist auch *Eccli* 1, 4 ausgesprochen: Prior omnium creata est sapientia, et intellectus prudentiae ab aevo, wenn man diese Stelle von der unerschaffenen und notionalen Weisheit versteht. Klar ist *Eccli* 24, 5: Ego ex ore altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam nach der Vulgata, während der griechische Text (V. 3) den Zusatz: „Erstgeborne vor aller Creatur" nicht hat. Der hebräische Text ist verloren. Die *Tigurina* hat: ante omnem rerum naturam primogenita. Die Präexistenz von Anbeginn spricht sodann *Eccli* 24, 14 aus: Ab initio et ante saecula creata sum (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με). — Ueber das creavit, ἔκτισε s. unten S. 112, Note 3. Ebenso erklärt auch *Sap.* 9, 9, daß die Weisheit dabei war, als Gott die Welt schuf. Affuit tunc, cum orbem terrarum faceres.

die Weisheit von Ewigkeit war, bleibt sie auch in Ewigkeit[1]).

2. Diese ewige Weisheit ist nichts Erschaffenes, sondern sie ist unerschaffen, göttlich, Gott selbst. Dieses ergibt sich schon daraus, daß sie schlechthin vor allem Erschaffenen, daß sie ewig ist. Allein dieses geht auch daraus hervor, daß ihr alle göttlichen Eigenschaften, Rechte und Werke zugeschrieben werden und sie selbst als die Ursache, als Schöpferin aller natürlichen und übernatürlichen Dinge bezeichnet wird.

Die Weisheit war nicht nur bei der Schöpfung gegenwärtig, sondern sie hat mit Gott Alles gewirkt und geordnet[2]); sie ist die Schöpferin des Lichtes[3]); kurz, sie ist die allwirkende Künstlerin[4]), der alle Creaturen ihre Güte, Schönheit und Ordnung verdanken. Und wie sie Alles in's Dasein rief, so umfaßt, trägt, durchdringt und beherrscht sie Alles[5]); wirkend mit Kraft von einem Ende der Dinge bis zum anderen, und Alles mit Milde ordnend[6]). Von ihr stammt alle Gewalt und Autorität, wie Klugheit und Stärke, Rath und Recht, wodurch dieselbe gut geübt wird[7]). Denn sie

---

1) . . . et usque ad futurum saeculum non desinam. (καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω) *Eccli* 24, 14 (9).

2) Cum eo eram cuncta componens. *Prov.* 8, 30. So die Vulgata nach der LXX: ἥμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα. Das hebr. אָמוֹן wird theils als pflegende Ernährerin, gleichsam als Mutter aller Creaturen, oder auch als Pflegling oder Kind Gottes, wie Aquila und der Chaldäer übersetzen: eram in latere ejus nutrita, oder unter Hinweis auf Cant. 7, 21 richtiger als Allkünstlerin verstanden. Symmachus und Theodotion übersetzen: ich war bei ihm befestigt. *Corn. a Lap.* i. h. l.

3) Ego feci in coelis, ut oriretur lumen indeficiens. *Eccli.* 24, 6. Daß dieser Halbvers, der jedoch im griech. Texte fehlt, zunächst von der Erschaffung des Lichtes *Gen.* 1, 3 zu verstehen, beweist der andere Halbvers: et sicut nebula texi omnem terram.

4) Omnium artifex sapientia, *Sap.* 7, 21.

5) Gyrum coeli circuivi sola, et profundum abyssi penetravi: in fluctibus maris ambulavi, et in omni terra steti: et in omni populo, et in omni gente primatum habui. *Eccli.* 24, 8—10.

6) Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit (διοικεῖ) omnia suaviter (χρηστῶς) *Sap.* 8, 1.

7) Ego sapientia habito in consilio et eruditis intersum cogitationibus . . . (Cf. *Matth.* 18, 20). Meum est consilium et aequitas, mea est prudentia, mea est fortitudo. Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt: per me principes imperant, et potentes decernunt justitiam. *Prov.* 8, 12—16. Cf. *Rom.* 13, 1.

selbst besitzt die höchste Herrschaft, thront über Allem[1]), als Beisitzerin auf Gottes Thron[2]). Insbesondere sind alle Werke der übernatürlichen Offenbarung und Gnade von Anfang bis zu Ende von ihr gewirkt[3]).

---

1) Ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis. *Eccli* 24, 7. Die Wolken erscheinen in der ganzen heiligen Schrift als Zeichen der göttlichen Majestät. Vgl. z. B. *Ps.* 17, 11. So sieht auch Daniel den Menschensohn auf den Wolken des Himmels. *Dan.* 7, 9 sq. S. oben S. 87, Note 1. So kommt Christus als Weltrichter auf den Wolken des Himmels. *Matth.* 24, 30. *Joann.* 17, 5. So war auch die Wolkensäule das Symbol der göttlichen Gegenwart. — *Eccli* 24, 7 ist ohne Zweifel in besonderer Weise an die Wolkensäule gedacht.

2) Da mihi sedium tuarum assistricem sapientiam — δος μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν. *Sap.* 9, 4. Die erschaffene Weisheit oder die Gabe der Weisheit, um welche der Mensch in diesem Gebete fleht, ist selbstverständlich nicht die Beisitzerin auf Gottes Thron, sondern die unerschaffene Weisheit, von der die erschaffene Gabe der Weisheit eine Participation ist. Wie sich diese unerschaffene Weisheit zum heiligen Geiste verhält, davon im folgenden §.

3) *Prov.* 8, 32 sq. spricht die Weisheit als Lehrerin und Gnadenspenderin: Nunc ergo filii audite me: Beati qui custodiunt vias meas. Audite disciplinam, et estote sapientes, et nolite abjicere eam. Beatus homo qui audit me, et qui vigilat ad fores meas quotidie, et observat ad postes ostii mei. Qui me invenerit, inveniet vitam, et hauriet salutem a Domino. *Prov.* 9, 1 ff. wird sodann das Reich der Weisheit, die Kirche des alten und neuen Bundes, mit ihren Wahrheiten, Gnaden und Wirksamkeiten, als ein von der Weisheit erbauter Tempel und ein von ihr gefeiertes Opfer- und Freudenmahl dargestellt. Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem. Immolavit victimas suas, miscuit vinum, et proposuit mensam suam. Misit ancillas suas, ut vocarent ad arcem, et ad moenia civitatis. Die Weisheit ist Wurzel, Quelle, Mutter und Spenderin aller übernatürlichen Güter. Mecum sunt divitiae, et gloria, opes superbae, et justitia. Melior est enim fructus meus auro, et lapide pretioso, et genimina mea argento electo. *Prov.* 8, 18. 19. Ego mater pulchrae dilectionis, et timoris, et agnitionis, et sanctae spei. In me gratia omnis viae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis. Transite ad me omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis implemini. Spiritus enim meus super mel dulcis, et hereditas mea super mel et favum. Memoria mea in generationes saeculorum. Qui edunt me, adhuc esurient: et qui bibunt me, adhuc sitient. Qui audit me, non confundetur: et qui operantur in me, non peccabunt. Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt. *Eccli* 24, 24—31. Ebenso das Buch der Weisheit: Doctrix enim est disciplinae Dei, et electrix operum illius. . . . Et si justitiam quis diligit: labores hujus magnas habent virtutes: sobrietatem enim et prudentiam docet, et justitiam et virtutem. *Sap.* 8, 4. 7. Daher wird die Weisheit einem Baume, einem Rosenstrauche, einem Oelbaume, einem Weinstocke verglichen, von dem alle Frucht und aller Wohlgeruch

Das Alles setzt aber nichts Geringeres voraus, als göttliche Vollkommenheit, göttliches Wesen. So wird ihr denn auch die absolute Einheit, die Allmacht, die Unwandelbarkeit und Allwirksamkeit[1]), wie nicht minder das absolute Wissen zugeschrieben: denn sie allein kennt schlechthin alle Rathschlüsse, alle Geheimnisse Gottes[2]). Daher ist ihr Wesen absolute Geistigkeit, Reinheit und Heiligkeit, unendliche Kraft, alle Dinge, auch die Geister, durchdringende allgegenwärtige Wirksamkeit[3]). Sie ist schöner als alle Schönheit, reiner als alles Licht: denn dieses wird von der Nacht verdrängt, während die Weisheit von keiner Bosheit überwunden werden kann[4]).

---

des Guten ausgeht. Quasi cedrus exaltata sum in Libano, et quasi cypressus in monte Sion: quasi palma exaltata sum in Cades, et quasi plantatio rosae in Jericho: Quasi oliva speciosa in campis, et quasi platanus exaltata sum juxta aquam in plateis. Sicut cinnamomum et balsamum aromatizans odorem dedi: quasi myrrha electa dedi suavitatem odoris . . . Ego quasi therebinthus extendi ramos meos, et rami mei honoris et gratiae. Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris: et flores mei fructus honoris et honestatis. *Eccli* 24, 17—23. So wird auch die Weisheit dargestellt als Ströme der Gnade ausgießend. Ego sapientia effudi flumina. *Eccli* 24, 40. Daß alle diese Schilderungen den Logos auch als den menschgewordenen, und zwar vorzugsweise, zum Gegenstande haben, kann keinem Zweifel unterliegen. Von der Anwendung dieser Stellen auf Maria wird an einem anderen Orte die Rede sein.

1) Et cum sit una, omnia potest: et in se permanens omnia innovat, et per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit. *Sap.* 7, 27.

2) Das ergibt sich schon daraus, daß sie aller göttlichen Rathschlüsse und Werke nach dem Bisherigen theilhaftig, allen Dingen gegenwärtig ist und selbst die Geister durchdringt. Das ist aber auch ausdrücklich ausgesprochen. Daher kommt von ihr alle Weisheit. Omnium enim artifex docuit me sapientia, sagt Salomon *Sap.* 7, 21.

3) Est enim in illa spiritus intelligentiae, sanctus, unicus, (μονογενές), multiplex (πολυμερές), subtilis, disertus, mobilis, incoinquinatus, certus, suavis, amans bonum, acutus, quem nihil vetat, benefaciens, humanus, benignus, stabilis, certus, securus, omnem habens virtutem (παντοδύναμον), omnia prospiciens, et qui capiat omnes spiritus: intelligibilis, mundus, subtilis (καὶ διὰ πάντων χορεῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων). Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia: attingit autem ubique propter suam munditiam (noch bezeichnender im Griechischen: διήκει δέ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα). *Sap.* 7, 22—24. Ob dieser Geist der Weisheit nur das geistige Wesen derselben, oder auch den heiligen Geist ausdrückt, darüber im folgenden §.

4) Est enim haec (sapientia) speciosior (εὐπρεπέστερα) sole, et super

Alle bisherigen Schilderungen können, so gewiß das Wort Gottes lautere Wahrheit ist, von keiner anderen als der göttlichen Weisheit selbst, nicht aber von der Weisheit eines Menschen, oder von einer abstracten Wissenschaft, aber auch nicht von der bloßen Gnadengabe der Weisheit und von bloßen göttlichen Erleuchtungen, Belehrungen und Gnaden, die wohl Geschenke dieser Weisheit, aber nicht sie selbst sind, verstanden werden. Dagegen fragt es sich, ob diese göttliche Weisheit nur als Wesenseigenschaft, oder aber als eine göttliche Person zu betrachten sei.

3. Daß Alles, was die Weisheitsbücher von der göttlichen Vollkommenheit der Weisheit sagen, auch von der essentialen Weisheit, oder von dem göttlichen Wesen gilt, kann nicht bezweifelt werden. Gott ist unendlich weise vermöge seines Wesens, daher ist auch die essentiale Eigenschaft der Weisheit einer jeden der drei göttlichen Personen eigen und wird der zweiten Person nur in besonderer Weise zugeeignet[1]). Sollen wir daher in der von den Sapientialbüchern verherrlichten göttlichen Weisheit eine besondere göttliche Person erkennen, so müssen wir durch anderweitige Gründe dazu bestimmt werden. Solche Gründe sind aber wirklich in ausreichendem Maße vorhanden.

a. Es spricht dafür schon die Art und Weise, wie die Weisheit in den bisher betrachteten Stellen als ein vernünftiges, freiwaltendes, liebendes, liebreich und weise handelndes Subject dargestellt wird, verbunden mit dem Charakter der heiligen Schriften, der es nicht gestattet, in solchen Schilderungen lediglich poetische Personificationen zu erblicken. Dieser persönliche Charakter der Weisheit tritt namentlich hervor, wenn die Weisheit spricht, daß sie die sie Liebenden liebe[2]) und mit Leben und Heil belohne[3]), während die, welche gegen sie sündigen[4]), Tod und Verderben sich zuziehen; ferner, daß es ihre Freude sei, unter den Menschenkindern zu wohnen[5]) — Aussprüche, welche bereits auch auf die Menschwerdung hinweisen, im fleischgewordenen Worte ihre Er-

omnem dispositionem stellarum, luci comparata invenitur purior. Illi enim succedit nox, sapientiam autem non vincit malitia (κακία). *Sap.* 7, 29. 30.

1) S. im dritten Kapitel die Lehre von den Appropriationen.

2) Ego diligentes me diligo. *Prov.* 8, 17. Vgl. Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum . . *Joann.* 14, 21 sq.

3) *Prov.* 8, 32—35. S. oben S. 105, Note 3.

4) Qui autem in me peccaverit, laedet animam suam etc. *Prov.* 8, 36.

5) Deliciae meae esse cum filiis hominum. *Prov.* 8, 31.

füllung finden und im Prologe des heil. Johannes wiederklingen [1]).

b. Mit voller Klarheit tritt der hypostatische Charakter der Weisheit in jenen Stellen der Sapientialbücher hervor, wo die Weisheit reell von Gott unterschieden ist, indem gesagt wird, daß Gott sie besaß [2]), und daß sie bei ihm [3]) war von Anbeginn, daß sie mit ihm Alles schuf und ordnete [4]), daß sie, spielend vor ihm, ihr Werk vollbrachte [5])? und sich erfreute, oder daß er sein Wohlgefallen an ihr hatte.

c. Diese Aussprüche erhalten ihre Ergänzung und Vollendung durch jene anderen, welche den Grund des persönlichen Unterschiedes zwischen Gott und der Weisheit angeben, nämlich den immanenten Ausgang derselben von Gott. Die Natur dieses Ausganges wird dann näherhin als ein Ausgehen aus dem Munde des

---

1) Vgl. Grimm, Leben Jesu, Bd. 2, Kap. 1.

2) Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. *Prov.* 8, 22. S. oben S. 103, Note 1. Die Väter finden in diesen Worten eine unzweideutige Beziehung einestheils auf *Gen.* 1, 1 In principio creavit, und anderntheils auf *Joann.* 1, 1 In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum . . . omnia per ipsum facta sunt. Vgl. *Corn. a Lap.* in *Prov.* 8, 22. Daß Gott die Weisheit besitze, kann im eigentlichen Sinne nicht von der essentialen (vgl. Bd. 3, §. 168), sondern nur von der notionalen Weisheit oder dem Sohne gesagt werden und drückt sowohl den persönlichen Unterschied, als das Ineinandersein beider Personen aus. Vgl. unten die Lehre von der Perichorese. Possessio, sagt Hieronymus, significat, quod semper Filius in Patre, et Pater in Filio fuerit. Ueber die verschiedenen Lesearten unserer Stelle und deren Bedeutung unten S. 111, Note 2.

3) Quanto praeparabat coelos, aderam. *Prov.* 8, 27. Dasselbe wird gesagt, wenn die Weisheit die Beisitzerin auf Gottes Thron genannt wird. *Sap.* 9, 4 f. S. 105, Note 2. Cf. 9, 9: Tecum sapientia tua, quae novit opera tua, quae et affuit tunc cum orbem terrarum faceres.

4) Cum eo eram cuncta componens. *Prov.* 8, 30 — so auch die LXX: ἥμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα. Das Hebr. אָמוֹן wenn man es mit nutrita — oder nach einer anderen Lesart mit artifex wiedergibt, ändert an der Bedeutung der Stelle für den persönlichen Unterschied der Weisheit nichts. Erstere Auffassung würde die Weisheit als Kind Jehova's bezeichnen und bereits den in den nächstfolgenden Worten enthaltenen Gedanken ausdrücken.

5) Et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum. *Prov.* 8, 30. 31. Es ist einerlei, ob die Weisheit sich erfreute oder Jehova's Freude war. Letzteres sagt die LXX: ἐγὼ ἥμην ᾗ προσέχαιρεν. Die Beweiskraft der Stelle bleibt nach jeder Lesart und Auffassung im Wesentlichen dieselbe.

Allerhöchsten[1]) bezeichnet, also dem Ausgang des Wortes von dem Sprechenden verglichen, oder durch mannigfaltige der Natur entnommene Bilder ausgedrückt, welche sowohl den Ausgang der zweiten von der ersten Person, als die vollkommene Wesenseinheit mit ihr bezeichnen. Die Weisheit ist in ähnlicher Weise ausgegangen von Gott wie der wesensgleiche Dunst von dem Wasser, wie der Ausfluß von der Quelle, wie der Glanz oder Abglanz von dem Lichte, wie das Spiegelbild von dem Gegenstande, den es abbildet. Sie wird daher selbst der makellose Spiegel der göttlichen Majestät, der Abglanz des ewigen Lichtes, der reine Ausfluß der göttlichen Klarheit und Herrlichkeit, das Ebenbild der göttlichen Güte genannt[2]). Aller-

---

1) Ego ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam. *Eccli* 24, 5. Allerdings kann dieses Wort auch von der essentialen und selbst von der erschaffenen Weisheit verstanden werden, von jener insofern die essentiale Weisheit unserer menschlichen Vorstellungsweise nach als Ausfluß des göttlichen Wesens, insbesondere des Verstandes und seines Denkens gedacht wird; von letzterer insofern die Ideen aller erschaffenen Dinge ewiglich in Gott sind. In diesem letzteren Sinne mag man auch, mit den Rabbinen, die aus dem Munde Gottes ausgegangene Weisheit von dem göttlichen Gesetze verstehen. Allein in vollem und adäquatem Sinne kann nur die notionale Weisheit, das ewige Wort, als vom Munde Gottes ausgegangen bezeichnet werden. Für diese Auffassung, welche die der Väter und der katholischen Theologen ist, spricht auch das folgende primogenita ante omnem creaturam, das sich jedoch im griechischen Texte nicht findet, sowie die daran sich anschließenden Schilderungen von dem schöpferischen, Himmel und Erde und alle Völker durchdringenden Walten dieser Weisheit. Ueberdies deutet das Thronen derselben auf der Wolkensäule nicht nur auf ihre göttliche Majestät, sondern auch auf ihre Identität mit dem das Volk Israel aus Aegypten führenden Jehova resp. Maleach Jehova. Vgl. oben S. 105, Note 1. Auch die Arianer bezogen primogenita ante omnem creaturam auf den Sohn, legten aber das Wort in ihrem Sinne aus, indem sie darin angedeutet fanden, daß die Engel die secundogeniti seien, und somit auch primogenitus im Sinne von „ersterschaffen" zu verstehen sei, was natürlich die Väter bestritten.

2) Um zu erklären, weshalb die Weisheit allgegenwärtig und allwirksam vermöge ihrer absoluten Geistigkeit Alles durchdringt — s. oben S. 106, Note 3 — fährt das Buch der Weisheit fort: Vapor est enim virtutis Dei, et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera: et ideo nihil inquinatum in eam incurrit. Candor est enim lucis aeternae, et speculum sine macula Dei majestatis, et imago bonitatis illius. *Sap.* 7, 25. 26. Der griechische Text lautet: Ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής· διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παραπίπτει· ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου, καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Die Vergleichung mit *Hebr.* 1, 3 s. oben

dings können diese Vergleiche in einem gewissen Sinne auch auf die essentiale, ja auf die erschaffene Weisheit, als Bild der unerschaffenen, angewendet werden; ihren vollen Sinn aber empfangen sie nur, wenn man sie von der notionalen Weisheit versteht. Daß wir sie aber wirklich so verstehen, dazu muß uns sowohl die Autorität des neuen Testamentes, das unsere Stelle, wie namentlich aus *Hebr.* 1, 3 erhellt, offenbar so verstanden hat, wie auch der göttliche Charakter der alttestamentlichen Offenbarung überhaupt und der Sapientialbücher insbesondere bestimmen: denn alle Offenbarung und Prophetie des alten Testamentes hat ihr Ziel in Christus. Am bestimmtesten aber tritt der persönliche Unterschied der Weisheit in der Art und Weise hervor, wie sie als von Gott ausgegangen und gesendet bezeichnet wird. Die hierauf bezüglichen Stellen und Ausdrücke müssen wir nun näher in's Auge fassen.

S. 97, Note 3. Daß alle diese Vergleiche inadäquat sind, versteht sich von selbst; deßhalb gerade sind mannigfaltige einander ergänzende Bilder gebraucht; von dem Gröberen steigen sie zum Feineren auf. Die aus der Körperwelt entnommenen Vergleiche erreichen ihren Höhepunkt in dem Abglanze des Lichtes, worüber sich endlich der abstracte Ausdruck Ebenbild der göttlichen Güte erhebt. Betrachten wir dieselben im Einzelnen. Ἀτμὶς (vapor *Vulg.*, exhalatio *Syr.*, facies *Arab.*) vergleicht die Weisheit dem aus dem Wasser aufsteigenden Dunste (Scheeben, Dogm. Bd. 1, S. 793), oder auch dem von einer wohlriechenden Substanz ausgehenden Dufte und Wohlgeruche, wie es *Eccli* 24, 20 heißt: Sicut cinnamomum et balsamum aromatizans odorem dedi etc. Der Vergleich drückt sowohl die Consubstantialität des Ausgehenden mit seinem Ursprung, als auch die Feinheit und Kraft des Ausgehenden aus. Es wird die Weisheit als Ausfluß der Kraft Gottes, als virtus de virtute bezeichnet, wobei man sich an *1 Cor.* 1, 18 erinnert, wo Christus *virtus Dei* genannt wird. Andere nehmen den *vapor* für Hauch, Athem, wobei sie aber nicht an die Hauchung des Geistes, sondern an das von dem Sprechenden ausgehende Wort denken, nach *Eccli.* 24, 5: Ego ex ore Altissimi prodivi. Der folgende Vergleich bezeichnet Gott als Quelle und zwar als Lichtquelle und die Weisheit als deren reinen Ausfluß. Während hier der Vergleich mit dem Wasserquelle und dem daraus fließenden Strome in den Vordergrund tritt und zugleich dieses Wasser als die Klarheit des allmächtigen Gottes bezeichnet wird, hält der folgende Vergleich: Candor est lucis aeternae ausschließlich das Bild des Lichtes und seiner Ausstrahlung fest; es ist das *lumen de lumine* des Symbolums. Gott ist Licht und Christus ist das Licht, sagt das neue Testament. Dasselbe drückt, nur in anderer Weise, der makellose Spiegel der göttlichen Majestät aus, der das ungetrübte und vollkommene Bild Gottes, oder was dasselbe ist, der göttlichen Güte, wie der letzte Vergleich lautet, wiedergibt. So sehen wir bereits in dieser Stelle die meisten jener Vergleiche, deren sich die Väter als Analogien zur Erklärung der Trinität, insbesondere des Ausganges des Sohnes vom Vater bedienten.

d. Nach den Proverbien hat Jehova im Anfang und als Anfang seiner Wege, weil von Ewigkeit[1]), die Weisheit besessen, weil aus sich hervorgebracht[2]). Diese Hervorbringung wird aber dadurch näher charakterisirt, daß die Weisheit von sich sagt, daß sie vor aller Schöpfung, daß sie von Ewigkeit empfangen und geboren sei[3]).

Dasselbe spricht die Weisheit bei Sirach mit den Worten aus, daß sie aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangen und zuerst gezeugt sei vor aller Schöpfung[4]), was im Lichte des neuen Testamentes von der Zeugung des ewigen Wortes verstanden werden muß[5]).

---

1) S. oben S. 103, Note 1.

2) Das Dominus *possedit* me *Prov.* 8, 22 ist Uebersetzung von קָנָנִי, was zunächst erwerben bedeutet; was man aber erworben hat, besitzt man eigen; die erste und rechtmäßigste Erwerbung aber ist die durch Hervorbringung, und zwar durch Hervorbringung aus sich selbst. Daher bedient sich Eva dieses Wortes, um auszudrücken, daß sie einen Sohn geboren, was die Vulg. übersetzt: Possedi hominem per Deum. *Gen.* 4, 1.; von kanani trägt Kain seinen Namen. Danach wäre hierin bereits ausgedrückt, daß die Weisheit der Erst- und Ewiggeborene Gottes ist. Die Syrische und Chaldäische Uebersetzung haben dagegen statt *kanani* — *beraani* von bara, schaffen, gelesen und entsprechend hat die LXX: κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ. — Daraus wollten die Arianer beweisen, daß der Logos nicht gezeugt, sondern geschaffen sei. Dem gegenüber hat man behauptet, daß ἔκτισε eine aus ἔκτησε entstandene corrumpirte Lesart sei. Andere suchten den Einwand in anderer Weise zu beseitigen. Allein weder das Wort *bara* noch κτίζω bildet eine ernstliche Schwierigkeit, indem diese Worte im Sinne von Hervorbringung im Allgemeinen genommen werden können und hier genommen werden müssen, wie auch schon das unmittelbar Folgende zeigt. Vgl. unten S. 112, Note 3.

3) Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram... ante colles ego parturiebar. *Prov.* 8, 24. 25. So gibt die Vulg. das Hebr. חוֹלָלְתִּי wieder, die LXX hat γεννᾷ με.

4) Ego ex ore altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam. *Eccli* 24, 5.

5) Allerdings kann, wie wir bereits sahen, auch die essentiale und selbst die geschaffene Weisheit anthropomorphisch als aus Gottes Mund hervorgegangen bezeichnet werden; allein die Analogie des Hervorganges aus dem Munde Gottes d. h. des Hervorganges des verbum mentis aus dem göttlichen Erkennen entspricht am meisten und nächsten der Generation des Wortes. Daß wir aber wirklich diese Auslegung als die vom heiligen Texte principaliter intendirte wählen, dazu müssen uns der Gesammtinhalt der heiligen Schrift, insbesondere die authentische Erklärung von *Coloss.* 1, 15 und die sententia communis der Väter und Theologen (vgl. *Corn. a Lap.* i. h. l.), aber auch die unmittelbar folgenden Verse bestimmen, worin der aus dem Munde des Aller-

Wenn daher die Weisheit in demselben Contexte sagt: Im Anfang und vor aller Zeit ward ich erschaffen, oder besser: hervorgebracht, und werde in alle Ewigkeit nicht aufhören[1]), so kann dieses unmöglich in dem Sinne einer Erschaffung aus Nichts, sondern nur im Sinne der ewigen Zeugung aus dem Wesen des Vaters verstanden werden; man müßte denn wie manche Vätern thun, den Ausdruck auf Christus seiner Menschheit nach beziehen, was aber dem Contexte weniger entspricht. Daß sich Sirach zur Bezeichnung der ewigen Zeugung der Weisheit eines Wortes bedient, das sonst für die Hervorbringung der Creaturen aus Nichts angewendet wird, kann keinen Anstoß erregen, wenn wir bedenken, daß das Wort an sich eine Hervorbringung und insbesondere eine göttliche Hervorbringung bezeichnet; daß ferner ein jeder für die innergöttlichen Productionen gewählte Ausdruck nothwendig ein inadäquater, nur analoger ist und daher seine eigenthümlichen Vorzüge und seine eigenthümlichen Mängel gegenüber anderen analogischen Ausdrücken hat; das gilt von dem Worte Zeugen oder Gebären[2]) ebenso, wie von dem Worte Schaffen[3]). Es kommt daher bei solchen Ausdrücken Alles auf den Sinn

---

höchsten hervorgegangenen Weisheit sofort die Erschaffung des Lichtes und dann weiterhin die absolute Herrschaft über alle Dinge zugeschrieben wird.

1) Ab initio et ante saecula creata sum, et usque ad futurum saeculum non desinam. *Eccli* 24, 14. (LXX 24, 9: πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με, καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω.) Der Nachdruck in dieser Stelle liegt auf der Ewigkeit der Hervorhebung der Weisheit. Nachdem nämlich die Weisheit von V. 5 an ihren göttlichen Ursprung und ihr göttliches Wirken gerühmt, redet sie hier von ihrer Ewigkeit, wozu der besondere Anlaß in dem vorhergehenden Verse liegt, wo gesagt ist, daß sie in Israel ihre Wohnung aufgeschlagen; damit nämlich Niemand meine, daß sie etwa vor Jakob nicht existirt habe. *Eccli.* 24, 14 spielt übrigens offenbar auf *Prov.* 8, 22 an und findet also auch in dieser Stelle seine Erklärung.

2) So wird auch die Weisheit als Tochter Gottes, wie im Verhältniß zu den Creaturen als Mutter gefaßt: Ego mater pulchrae dilectionis — während wir die zweite Person männlich, als Sohn, wie auch die Griechen als Logos zu fassen gewohnt sind; was allerdings entsprechender, aber dennoch nur eine inadäquate Analogie ist, ebenso wie das Wort gebären einer- und zeugen andererseits, obwohl letzteres Wort mit Recht bevorzugt ist, weil es mehr jede Potentialität und Passivität von Gott ausschließt.

3) Mit Recht macht Scheeben (Dogm. Bd. 1, S. 791) darauf aufmerksam, daß an sich der Begriff des Schaffens manche Vorzüge hat, die es zu einem Analogon der innergöttlichen Production geeignet machen. Es drückt z. B. einen rein göttlichen Act aus, ferner eine Hervorbringung durch göttliches Sprechen, ferner eine Production des ganzen Subjectes, nicht etwa nur von Veränderungen an demselben aus; überdies schließt es von der Production des

an, den der heilige Text damit verbindet. Daß aber die heilige Schrift und Jesus Sirach insbesondere bei der Hervorbringung der göttlichen Weisheit nicht an eine Erschaffung aus Nichts denkt, deren Product nothwendig endlich und zeitlich ist, sondern an eine immanente Production aus dem göttlichen Wesen, insbesondere an die ewige Zeugung des Sohnes, kann sowohl nach dem göttlichen Charakter der heiligen Schrift, als nach dem Zusammenhange nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, da ja, wie wir gesehen haben, der notionalen Weisheit alle göttlichen Eigenschaften, insbesondere die Ewigkeit, beigelegt werden. Deßhalb gebietet auch der neutestamentliche und kirchliche Sprachgebrauch, sich der zur Bezeichnung der Schöpfung gebräuchlichen Ausdrücke da, wo von den immanenten göttlichen Productionen die Rede ist, gänzlich zu enthalten. Das berechtigt aber nicht, den Worten Sirach's oder auch der Proverbien nach der Lesart der Septuaginta eine Bedeutung beizulegen, welche sie nicht haben.

e. Endlich beweisen den hypostatischen Charakter der unerschaffenen Weisheit alle jene Stellen, welche sie als von Jehova gesendet darstellen, sie mit dem Maleach Jehova oder mit dem Messias identificiren und ihr im Zusammenhange damit die Werke der göttlichen Offenbarung zuschreiben.

Das ist schon *Prov.* 9 der Fall, wo das hoheprieſterliche Wirken der Weisheit in der Kirche und in Israel dargestellt wird[1]). Besonders aber kommen hier *Eccli* 24, 12 sq. und *Sap.* 10 sq. in Betracht.

In ersterer Stelle spricht die aus dem Munde des Allerhöchsten ausgegangene Weisheit, die Erstgeborene vor aller Schöpfung, die

---

Sohnes die Unvollkommenheiten creatürlichen Zeugens oder Gebärens, namentlich Materialität, Passivität, Theilung und Emanation aus. Auch ist, wie allgemein anerkannt ist, die göttliche Zeugung das eminente Urbild der Schöpfung und diese ein endliches Nachbild jener. — Das Inadäquate liegt aber darin, daß das Erschaffen ein endliches Wesen aus dem Nichts in's Dasein setzt, während die göttliche Zeugung das göttliche Wesen mittheilt. Gerade dieses Moment aber ist, zumal den Häretikern gegenüber, das vor Allem wichtige und entscheidende. Daher hat das neue Testament und die Kirche den Ausdruck „zeugen" bevorzugt, das Wort „erschaffenwerden" aber da, wo von göttlichen Personen die Rede ist, gänzlich ausgeschlossen. Nichtsdestoweniger hat das creavit Sirach's, wie wir sehen, sein Lehrreiches. Das von *Eccli* 24, 14 Gesagte gilt auch von *Eccli* 1, 4: Prior omnium creata est sapientia, insofern man diese Worte nicht auf die erschaffene, sondern auf die unerschaffene, sowohl essentiale, als notionale Weisheit bezieht, was durch den Text nicht ausgeschlossen ist.

1) S. oben S. 105, Note 3.

Alles beherrscht und durchdringt und deren Freude es nach den Proverbien ist, unter den Menschenkindern zu wohnen[1]), sie habe eine Ruhestätte auf Erden gesucht, und beschlossen, im Erbe des Herrn zu wohnen[2]); da habe ihr der Herr, der Alles erschaffen und der auch sie hervorgebracht, befohlen, in Jakob zu wohnen und in Israel ihr Erbe zu haben, und so habe sie in dem auserwählten Volke festen Sitz genommen und Wurzeln geschlagen[3]). Es kann nicht bezweifelt werden, daß in diesen Stellen die göttliche Weisheit, welche durch die Offenbarung und Gnade unter den Menschen, zumal im auserwählten Volke und in seinem Tempel Wohnung genommen, auch von der essentialen göttlichen Weisheit, oder von Gott, dem sich offenbarenden, verstanden werden kann, wo dann die Sendung der Weisheit als poetische Personification aufzufassen ist[4]). Allein wenn wir, wozu nach dem Früheren gute Gründe vorhanden sind, die Weisheit auch als göttliche Hypostase fassen, so liegt in ihrer Sendung[5]) zu den Menschen, zunächst zu Israel, ein klarer Beweis ihres persönlichen Unterschiedes von Jehova und ihres Ausgangs von demselben. Eine solche Auffassung entspricht auch vollkommen dem Geist und Gesammt-

---

1) Deliciae meae esse cum filiis hominum. *Prov.* 8, 31. S. oben S. 108, Note 5.

2) In omni terra steti: et in omni populo, et in omni gente primatum habui: [et omnium excellentium et humilium corda virtute calcavi: et in his omnibus requiem quaesivi, et in haereditate Domini morabor.] *Eccli* 24, 9—11. Das Eingeklammerte fehlt im griechischen Texte.

3) Tunc praecepit, et dixit mihi creator omnium: et qui creavit me requievit in tabernaculo meo (i. e. fecit me requiescere in tabernaculo meo — so auch d. Griech. καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσε τὴν σκηνήν μου), et dixit mihi: In Jacob inhabita, et in Israel hereditare, [et in electis meis mitte radices]... Et sic in Sion firmata sum, et in civitate sanctificata similiter requievi, et in Jerusalem potestas mea. Et radicavi in populo honorificato, et in parte Dei mei haereditas illius, [et in plenitudine sanctorum detentio mea]. *Eccli* 24, 12—16. — Darauf bezieht sich auch V. 14: et in habitatione sancta coram ipso ministravi.

4) *Corn. a Lap.* in Eccli 24, 12. So heißt es auch von anderen göttlichen Eigenschaften resp. Wirksamkeiten, daß Gott sie gesendet habe. Z. B.: Misit Deus misericordiam suam, et veritatem suam. *Ps.* 56, 4. Dagegen gehen sicher Diejenigen zu weit, welche, wie auch Scholz, Theol. d. A. B., Bd. 1, S. 177 ff., in unseren Stellen nur Personification sehen; — es ist dieses um so mehr zu verwundern, da Scholz im Jehova-Engel Jehova selbst und zwar den Logos anerkennt.

5) Denn das tunc praecepit kann einer göttlichen Person gegenüber nicht von einem eigentlichen Befehle, sondern nur von der missio ratione originis und dem ihr zu Grunde liegenden göttlichen Rathschluß verstanden werden.

inhalte der Schrift. Die Weisheit ist eben der von Jehova ausgegangene Jehova, der unter dem Namen Maleach Jehova den Patriarchen sich offenbarte und mit ihnen den Bund schloß, der das Volk aus Aegypten führte, das Gesetz ihm gab und fortwährend es schützte und leitete. Dem entsprechend erscheint auch der Messias als die menschgewordene Weisheit — und auch dieses deutet Sirach an, indem er verkündet, daß jene Weisheit, die in Israel sich niedergelassen und in Moses und den Propheten gewirkt, in ihrer ganzen Fülle in dem verheißenen Erben Davids, dem Messias, wohnen und die Ströme ihres Lichtes und ihrer Gnade über Alle, selbst über die, welche in der Unterwelt sind, ergießen werde[1]).

Das Buch der Weisheit, das schon im zweiten Kapitel, nach dem Consens der Väter, einen im Lichte des neuen Testamentes nicht zu verkennenden Hinweis auf den von seinen Feinden dem schmählichsten Tode überantworteten Sohn Gottes enthält[2]), das dann im siebenten und achten Kapitel die göttliche Natur und Persönlichkeit der Weisheit in so merkwürdiger Weise schildert[3]), schreibt ihr im zweiten Theile des Buches vom zehnten Kapitel an alle Offenbarungen und Gnadenerweisungen Gottes im alten Bunde zu, dieselben Thaten, welche auch dem Maleach Jehova, wie wir oben sahen, zugeschrieben werden. Die Weisheit hat schon den ersten Menschen in der Unschuld bewahrt, und den gefallenen (durch die zukünftige Erlösung) gerettet[4]); da Kain von ihr abfiel, ging er als Brudermörder in gerechtem Gerichte unter[5]); die Weisheit hat, der kranken Welt Heilung bringend, den Noe „durch das verächtliche Holz" aus der Sündfluth gerettet[6]); sie hat Abraham berufen

1) Legem mandavit Moyses in praeceptis justitiarum, et haereditatem domui Jacob, [et Israel promissiones. Posuit David puero suo excitare regem ex ipso fortissimum, et in throno honoris sedentem in sempiternum.] Qui implet quasi Phison sapientiam, et sicut Tigris in diebus novorum . . . [Ego sapientia effudi flumina] . . . Quoniam doctrinam quasi antilucanum illumino omnibus, et enarrabo illam usque ad longinquum. [Penetrabo omnes inferiores partes terrae, et inspiciam omnes dormientes, et illuminabo omnes sperantes in Domino . . .] *Eccli* 24, 33 sq. Das Eingeklammerte fehlt jedoch im griechischen Texte.

2) *Sap.* 2, 12—21. Ueber die Messianität dieser Stellen vgl. Gutberlet, Comm. z. Buch der Weish. S. 90 ff. Tüb. Q.-Schr. 1864 S. 330 ff. Schuster-Holzammer I. 798. A. 6.

3) S. oben S. 109, Note 2; 105, Note 3.

4) *Sap.* 10, 1. 2.

5) *Sap.* 10, 3.

6) *Sap.* 10, 4.

und geführt und ihn stark gemacht zum Opfer seines Sohnes[1]); sie hat die verworfenen Städte gestraft und Lot aus dem Brande errettet[2]). Sie hat den Jakob geleitet, ihm, zumal in dem Gesichte von der Himmelsleiter, die Erkenntniß des Heiles verliehen und ihn stark gemacht, Alles zu überwinden[3]); sie hat den Joseph befreit und erhöht[4]); sie hat die Israeliten aus der Knechtschaft Aegyptens gerettet, hat Moses belehrt, das Volk in's gelobte Land geführt[5]). Hierbei ist es charakteristisch, wie die Weisheit im Verlaufe dieser Darstellungen mit Gott dem Herrn identificirt[6]) wird, und wie hinwiederum das heilige Buch, nach der Episode über das Heidenthum[7]), zu dem Wüstenzuge Israels zurückkehrt[8]) und hier gerade die beiden Typen der größten Liebeswerke des Herrn, die eherne Schlange[9]) und das Manna, die Engelspeise[10]), hervorhebt.

Es erübrigt nun noch, das Verhältniß der Weisheit zum Worte und zum Geiste zu betrachten; davon im Folgenden.

§. 219.

Von dem Worte und dem Geiste Gottes im alten Testamente.

I. Auch in manchen von dem Worte Gottes oder des Herrn redenden Stellen des alten Testamentes finden sich, wenn auch minder klare und gewisse, Andeutungen der zweiten Person der Gottheit.

Zunächst bedeutet der Ausdruck Wort Gottes oder Wort Jehova's einestheils die in der Schöpfung und Regierung der Welt sich bethätigenden praktischen Gedanken beziehungsweise Willensbeschlüsse oder Befehle Gottes, anderntheils die Offenbarungen Gottes an die Menschen. An diese Bedeutung haben wir zunächst zu denken, wenn davon die Rede ist, daß Gott durch sein Wort Alles erschaffen habe, daß das Wort Gottes an die Patriarchen und an die Propheten ergangen ist[11]). In diesem Sinne wird auch im Pluralis von Worten Gottes

---

1) *Sap.* 10, 5. — 2) *Sap.* 10, 6—9. — 3) *Sap.* 10, 10—12. — 4) *Sap.* 10, 13—14. — 5) *Sap.* 10, 15 — 12, 27. — 6) Nachdem z. B. gesagt wurde, daß die Weisheit die Aegypter in's rothe Meer versenkt, heißt es sofort: „Und sie (die Israeliten) besangen, Herr, deinen heiligen Namen!" *Sap.* 10, 20. — So beginnt auch das 11. Kapitel mit dem Lobe der Weisheit, welche Israel durch Moses führte, — und geht dann über zum Lob der Allmacht, Erbarmung und Liebe Gottes. — 7) *Sap.* 13—15. — 8) *Sap.* 16. — 9) *Sap.* 16, 16. — 10) *Sap.* 16, 20. — 11) So auch wenn es *Ps.* 147, 19 (8) heißt: Qui annunciat verbum suum Jacob: justitias et judicia sua Israel, wo „das Wort" dasselbe ist, was „die Rechte und Satzungen". Vgl. Scholz, Theol. d. A. B. I, S. 184.

geredet[1]). Obwohl nämlich Gott in Einem Gedanken Alles erkennt und in Einem Willensacte Alles will, was immer er will, so kann man doch nach der Vielheit und Verschiedenheit der creatürlichen Gegenstände seines Erkennens und Wollens, wie von vielen und verschiedenen Gedanken und Willensbeschlüssen, so auch von *vielen und verschiedenen Worten* Gottes reden.

Insofern aber Gott in der einen unendlichen Erkenntniß oder Idee, wodurch er sich selbst erkennt, alles Creatürliche erkennt, wie auch in der nothwendigen und unendlichen Liebe, womit er sich selbst liebt, alle seine freien Willensacte bezüglich der Creaturen enthalten sind, ist in Gott, wie nur *Eine Erkenntniß* und *Ein Wille*, auch nur *Ein Wort*, in dem er sich selbst und Alles ausspricht. Dieses Eine unendliche innerliche Wort Gottes ist nichts Anderes, als seine unendliche speculative und praktische Erkenntniß oder seine unerschaffene Weisheit. Hieraus ergibt sich sofort, daß wir, wie von der *Weisheit*, auch von dem *Worte*, sowohl im *essentialen*, als im *notionalen* Sinne reden können; sind ja beide an sich identisch[2]). Die Frage ist nur die, ob im alten Testamente, wie bei der Weisheit, auch bei dem Worte der hypostatische Charakter angedeutet sei.

Als solche Andeutungen werden schon von den Vätern[3]) die Worte des Psalmes angeführt: *Durch des Herrn Wort sind die Himmel gefestigt, und durch den Geist (Hauch) seines Mundes all ihre Zier*[4]).

Obwohl diese Stelle ihrem nächsten und wörtlichen Sinne nach

---

1) Z. B. *Eccli* 42, 15: In sermonibus Domini opera ejus — nämlich, wie *Corn. a Lap.* treffend erklärt, „creata sunt, conservantur et gubernantur." Es läßt sich also aus dieser Stelle nicht, wie *Scholz*, Th. d. A. B. I, S. 185, meint, beweisen, daß im A. T. das *Wort* niemals gleichbedeutend mit der notionalen Weisheit gebraucht wird.

2) Hiegegen hat man namentlich aus *Eccli* 1, 5 einen Einwand hergenommen, wo es heißt: Fons sapientiae verbum Dei, welche Stelle im griechischen Texte fehlt. Allein die Weisheit, von der hier die Rede, ist die erschaffene Weisheit und zwar zunächst die in der gläubigen Erkenntniß und Gottesfurcht bestehende menschliche Weisheit. Ihre Quelle ist zunächst das Offenbarungswort, das selbst wieder in der essentialen Weisheit, die in Gott selbst ist, und eben deßhalb auch in der notionalen Weisheit oder dem hypostatischen Worte seinen Ursprung hat. Damit erledigt sich, was *Scholz* Theol. d. A. T. S. 179 sagt.

3) So sagt z. B. *Athanasius*: „Der Herr ist der Vater, und das Wort der Sohn, und der Hauch des Mundes ist der heilige Geist." *Loch-Reischl* zu Ps. 32, 6.

4) Verbo Domini coeli firmati sunt: et spiritu oris ejus omnis virtus eorum. *Ps.* 32, 6.

nichts Anderes ausspricht, als daß Gott durch seinen unendlich weisen und allmächtigen Willen Alles erschuf[1]), so dürfen wir doch in ihr mit Vätern und Theologen, gerade wie in den ersten Versen der Genesis, eine vom heiligen Geiste beabsichtigte Andeutung der Trinität erblicken[2]).

Ferner gehören hierher die Stellen, in welchen das Wort Gottes ähnlich, wie die Weisheit, als eine den Befehl Gottes vollziehende Person dargestellt wird[3]). Die Zahl und die Beweiskraft dieser Stellen ist allerdings geringer, als die der entsprechenden Stellen von der Weisheit. Eine höhere Bedeutung erhalten sie durch jene Stellen, in welchen das Wort mit dem Messias[4])

---

1) Aehnlich wie *Apoc.* 4, 11: Quia tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant, et creata sunt.

2) Quamvis autem per *verbum Domini* et *spiritum oris ejus* possit imperium Domini simpliciter accipi, tamen sine dubio Spiritus sanctus insinuare voluit per haec verba mysterium sanctissimae Trinitatis, quod tempore novi Testamenti revelandum erat. *Bellarmin.* in Ps. 32, 6.

3) Wenn Väter, wie Augustin und Hieronymus Ps. 147, 15 (4) u. 18 (7) — Qui emittit eloquium suum terrae: velociter currit sermo ejus . . . Emittet verbum suum, et liquefaciet ea: flabit spiritus ejus, et fluent aquae, von unserem Geheimnisse deuten, so ist das eine im Geiste, wenn auch nicht im Buchstaben der Schrift gerechtfertigte Auslegung. Zunächst redet der Psalm nur von der Vollziehung des göttlichen Willens, wie in der Natur, so im Leben der Menschen und der Völker, zunächst Israels. Wenn der Psalm den Befehl des Cyrus (*2 Paral.* 15, 22 sq.) im Auge hat, so liegt die Perspective auf den wahren Befreier Israels um so näher.

4) Hier kommt *Js.* 55 in Betracht. Daß dieses Kapitel, wie die vorhergehenden und nachfolgenden, messianisch ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Vgl. Reinke, Mess. Weiss. Bd. 2, S. 210—239 und oben S. 78. — Gott ladet durch den Propheten zu den Gnaden des neuen und ewigen Bundes und seines Stifters, des Messias, ein — omnes sitientes venite ad aquas . . . venite ad me . . . feriam vobiscum pactum sempiternum, misericordias David fideles. *Js.* 55, 1—3; er verkündet den Messias als den Lehrer und Erlöser aller Völker, als den Heiligen Israels. Ecce testem populis dedi eum, ducem ac praeceptorem gentibus. Ecce gentem, quam nesciebas, vocabis: et gentes, quae te non cognoverunt, ad te current, propter Dominum tuum, et sanctum Israel, quia glorificavit te. *Js.* 55, 4. 5. — Nachdem er dann Alle zur Bekehrung unter Hinweis auf seine Barmherzigkeit aufgefordert, da die Gedanken und Wege Gottes himmelhoch über die der Menschen erhaben seien, *Js.* 55, 7—9, spricht Jehova: Quomodo descendit imber et nix de coelo, et illuc ultra non revertitur, sed inebriat terram . . .: Sic erit verbum meum, quod egredietur de ore meo: non revertetur ad me vacuum, sed faciet quaecunque volui, et prosperabitur in his, ad quae misi illud. *Js.* 55, 10—11. Ist auch diese Stelle zunächst von der messianischen Verheißung selbst, die so sicher in Erfüllung gehen und ihre Frucht in Denen, welche

mit der Weisheit[1]), mit dem Jehovaengel[2]) identificirt ist.

---

sie aufnehmen, tragen wird, wie in der Naturordnung der Regen seine vom Schöpfer beabsichtigte Wirkung an der Erde hervorbringt, und weiterhin im ähnlichen Sinne von dem Evangelium zu verstehen, so sind wir dennoch in diesem Zusammenhang um so mehr berechtigt, das von Gott ausgehende und den messianischen Heilsrathschluß vollbringende Wort von dem ewigen Worte, das Fleisch werden wird, also von dem Messias, mit Vätern und Theologen zu verstehen, da auch an anderen Stellen Isaias von dem Messias sagt, daß er wie Thau und Regen herniedersteigen und Frucht bringen werde. Vgl. *Is.* 45, 8; 64, 1, oben S. 65, Note 4. S. Hieronymus, Cyrillus, Haymo et Forerius, bemerkt Cornelius a Lapide zu *Is.* 55, 10 & 11, „*verbum*" hoc tripliciter exponunt, quae fere in unum idemque redeunt. Per *verbum* enim *primo*, accipiunt Christum, qui quasi imber et nix veniens e coelo, terram cordis nostri frugiferam fecit bonorum operum; *secundo*, accipiunt Evangelium, per quod Christus hos fructus operatur; *tertio* et planissime, promissionem hanc Dei, q. d. Verbum hocce meum, quo tam magnifice promisi de foedere novo, deque Messia et gratia, bonisque per eum dandis orbi, puta credentibus in eum et poenitentibus firmissimum erit et efficacissimum; efficiet enim, ut homines spe veniae, amicitiae Dei, et salutis excitati, faciant dignos poenitentiae et virtutum fructus, quibus reipsa Deo reconciliabuntur, foederabuntur, fientque aeterni Dei amici, imo haeredes et filii. Sic enim verbum hoc Dei irrigat et foecundat animam, aeque ac imber et nix terram. Es ist schwer zu begreifen, weßhalb Reinke sich mit diesen Worten nicht einverstanden erklärt und das „Wort" hier „am passendsten als eine Personification" nehmen will, während er unmittelbar darauf selbst sagt: „Uebrigens ist eine Beziehung zum λόγος, dem Sohn Gottes, insoweit zulässig, als der Vater durch denselben sich offenbart und seinen Willen ausführen läßt; vgl. Joh. 17, 8; Matth. 9, 3 ff. Man kann diese und ähnliche Stellen als solche ansehen, wodurch Gott Israel auf die wichtige Lehre vom λόγος τοῦ θεοῦ Joh. 1, 1 ff. vorbereiten wollte."

1) In dem Gebete *Sap.* 9, 1 sq.: Deus patrum meorum . . . qui fecisti omnia verbo tuo, et sapientia tua constituisti hominem, ist das ἐν λόγῳ καὶ τῇ σοφίᾳ σου offenbar synonymer Parallelismus. Gutberlet z. d. St. Zunächst geht dies ohne Zweifel auf Gottes Wesen; allein dem tieferen Sinne nach beziehen es die Theologen auf den Logos oder die hypostatische Weisheit — Cf. *Corn. a Lap.* i. h. l. und ein Anhaltspunkt dafür liegt in V. 4, wo die Weisheit als Beisitzerin auf Gottes Thron bezeichnet wird, und überhaupt in all' jenen Stellen der Sapientialbücher, welche für den hypostatischen Charakter der Weisheit sprechen. Daß das Wort, wenn es Hypostase ist, mit der hypostatischen Weisheit identisch ist, kann keinem Zweifel unterliegen; dafür zeugt namentlich auch *Eccli* 24, 5, wo die Weisheit spricht: Ego ex ore Altissimi prodivi. S. oben S. 109, Note 1.

2) Von der Befreiung Israels aus Aegypten durch Tödtung der Erstgeburt heißt es *Sap.* 18, 14. 15: Cum enim quietum silentium contineret omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens sermo tuus de coelo a

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß im alten Testamente die zweite Person der Gottheit mehr unter anderen Namen, namentlich unter dem Namen der Weisheit, als unter dem später von Johannes gewählten Namen „Wort" angedeutet ist, daß es aber auch bezüglich dieses Namens keineswegs vollständig an Anknüpfungspunkten in der heiligen Schrift selbst fehlt.

In der späteren jüdischen Theologie, wie sie sich in den Targumen des Onkelos und Jonathan wiederspiegelt, spielt das Wort bekanntlich eine große Rolle, indem diese überall, wo von Offenbarungen und Gnadenerweisungen Gottes die Rede ist, an Stelle von Gott oder Jehova das Wort[1]) Jehova's setzen und die

---

regalibus sedibus, durus debellator in mediam exterminii terram prosilivit. Gladius acutus insimulatum imperium tuum portans, et stans replevit omnia morte, et usque ad coelum attingebat stans in terra. Wohl betrachten viele, auch katholische Ausleger, diese Darstellung als eine poetische Personificirung des göttlichen Strafgerichts, wie ja auch in der Darstellung selbst der göttliche Befehl als Schwert dargestellt werde. Gutberlet z. d. St. S. 484 ff. Auf letzteres wäre zu erwiedern, daß die Stelle selbst das Schwert als ein geistiges Schwert, den Strafbefehl Gottes, bezeichnet. Wer aber ist der, welcher dieses Schwert trägt, das Gericht vollzieht? Man weist auf den strafenden Engel *1 Paral.* 21, 16 — (David . . . vidit angelum Domini stantem inter coelum et terram et evaginatum gladium in manu ejus). Allein abgesehen von der Frage, ob dieser Engel nicht, ähnlich wie der von Josue bei Jericho geschaute (s. oben S. 42, Note 1), der Maleach Jehova war, schreibt das Buch der Weisheit alle Thaten Jehova's und seines Engels, insbesondere die Befreiung aus Aegypten, der Weisheit zu. *Sap.* 10, 15 sq. Im Hinblick darauf schreibt Grimm (Leben Jesu, Bd. 2, S. 12): „Wie zuvor die göttliche Weisheit, so ist es also jetzt das göttliche Wort, das in der Paschanacht Israels Rettung, wie an den Aegyptern das Strafgericht vollzieht. Gegenüber der Thatsache, welche die ganze Geschichte Israels beherrscht, im Opfer der Paschanacht selbst ihre ergreifende Aussprache findet, daß nämlich die Befreiung aus Aegypten das unmittelbare Werk des verheißenen Messias, nur dessen erster Schritt zum Ziele der Welterlösung war, haben wir kein Recht mehr, das (*Sap.* 18, 14) geschilderte „Wort", wie es vom Himmel niederstieg, zu einer bloßen dichterischen Personification des göttlichen Wortes, des begrifflichen, abzuschwächen." Aehnlich auch Haneberg-Schegg, Evang. nach Joh., Bd. 1, S. 57. Und gewiß, wenn man die Gesammtheit der göttlichen Belehrungen bezüglich der Weisheit und die hohe typische Bedeutung des Auszugs aus Aegypten und des Paschalamms in Erwägung zieht, wird man sich gerne dieser Auffassung anschließen. Daß die Darstellung des die Aegypter züchtigenden Befreiers eine sinnbildliche ist, versteht sich nichtsdestoweniger von selbst; der durch die gewaltige Erscheinung Gesinnbildete aber ist das einst fleischwerdende, erlösende und richtende Wort. Auch die Kirche wendet bekanntlich unsere Stelle in dem Introit. missae in Domin. infra Oct. Nativ. auf Christus an.

1) מֵימְרָא, מֵימַר.

Memra wie eine andere Person von Jehova unterscheiden[1]). Daß Johannes, resp. der heilige Geist, auf diesen Sprachgebrauch, wie auf den Logos der Griechen Rücksicht nahm, namentlich auch um die an die jüdische Memra- und griechische Logoslehre sich knüpfenden falschen Lehren zu berichtigen und auszuschließen, ist wahrscheinlich, mag aber dahin gestellt bleiben.

II. Nicht nur das Wirken, sondern auch die göttliche Natur und die unterschiedene Persönlichkeit des heiligen Geistes ist im alten Testamente angedeutet und dadurch die volle Offenbarung dieser Wahrheit im neuen Testamente vorbereitet.

Von dem Anfang der Genesis an ist im ganzen alten Testamente bis zu seinem Abschlusse von dem Geiste, dem Geiste Gottes[2]), Geist des Herrn[3]), dem heiligen Geiste[4]) in einer constanten und charakteristischen Weise die Rede[5]).

1. Er erscheint als schaffendes, lebenspendendes, erhaltendes Princip aller Dinge schon ihrem natürlichen Sein nach. Als solches schwebt der Geist Elohim's im Anfang der Schöpfung über den Wassern, und sind die Welten, wie durch das Wort, durch den Geist Jehova's erschaffen[6]). Insbesondere ist der Mensch durch den Geist Gottes erschaffen und belebt[7]). Dem entsprechend heißt es, daß der Geist Jehova's

---

1) So sagt z. B. die chaldäische Paraphrase von *Ezech.* 5, 11: „Mein Wort soll dich nicht verschonen, und ich will mich deiner nicht erbarmen." Viele Beispiele hat Staudenmaier, Dogm., Bd. 2, S. 485, so z. B. *Gen.* 22, 16; *Js.* 45, 23 etc. statt „Ich schwöre bei mir", „Ich schwöre bei meinem Wort" *Js.* 45, 22 statt: „schaut auf mich" — „schaut auf mein Wort." *Jer.* 1, 8 statt: „Mein Volk, welches mich zum Zorn reizt" — „welches mein Wort zum Zorn reizt."

2) רוּחַ אֱלֹהִים.

3) רוּחַ יְהוָה.

4) רוּחַ קָדְשׁ.

5) Scholz, Theol. d. A. B. I, §. 30. König, Theol. d. Ps. §. 26. Zschokke, Theol. d. Proph., S. 128 ff. S. 352 ff.

6) Spiritus Dei ferebatur super aquas. *Gen.* 1, 2. Näheres über diese Stelle in der Schöpfungslehre. Verbo Domini coeli firmati sunt: et spiritu oris ejus omnis virtus eorum. *Ps.* 32 (33), 6. Vgl. oben S. 117, Note 4.

7) So sagt mit offenbarer Beziehung auf *Gen.* 2, 7. (formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae) Eliu: Spiritus Dei fecit me, et spiraculum omnipotentis vivificavit me. *Job* 33, 4. Dagegen gehört *Js.* 42, 5 (Haec dicit Dominus Deus, creans coelos . . . dans flatum populo, qui est super eam (terram), et spiritum calcantibus eam) wohl nicht hierher, obwohl manche Väter das letzte Versglied in mystischer Deutung auf den heiligen Geist bezogen.

Alles erfüllt und zusammenhält[1]); daß dieser unvergängliche Geist in Allem ist[2]); daß ohne ihn Alles dem Tode und der Vernichtung anheimfiele; daß durch ihn Alles erschaffen und erneuert wird[3]).

In ganz besonderer Weise ist der Geist Gottes das Princip des übernatürlichen Lebens, also der Gnade. Er verleihet dem Menschen die rechte Erkenntniß und stärket ihn zu allem Guten[4]). Daher flehen die Gerechten des alten Bundes, daß Gott ihnen seinen Geist, den heiligen Geist gebe, ihnen denselben nicht entziehe[5]). Dem entsprechend ist der heilige Geist dem auserwählten Volke in besonderer Weise gegeben[6]) und werden

---

1) Quoniam Spiritus Domini (πνεῦμα κυρίου) replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia (wohl ungenaue Uebersetzung von τὸ συνέχον, was auf πνεῦμα geht und im Lat. mit hic qui hätte gegeben werden müssen. Vgl. Gutberlet z. d. St.) scientiam habet vocis. *Sap.* 1, 7. Diese Worte gehen zunächst auf die Allgegenwart und Allwirksamkeit des Geistes Jehova, was als Grund seiner Allwissenheit (*Sap.* 1, 6) hervorgehoben wird. In der Liturgie wird diese Stelle auf die übernatürliche Mittheilung des heiligen Geistes am Pfingsttage angewendet.

2) So nach dem griech. Texte v. *Sap.* 12, 1: Τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμα ἐστιν ἐν πᾶσι. Die Vulg. hat: O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus, was sachlich dasselbe ist, aber die Wirkungsweise des göttlichen Geistes hervorhebt, wie *Sap.* 8, 1: Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.

3) Si (Deus) direxerit ad eum (d. h. auf sich selbst) cor suum, spiritum illius et flatum ad se trahet: deficiet omnis caro simul, et homo in cinerem revertetur. *Job* 34, 14. 15. Emittes spiritum tuum, et creabuntur: et renovabis faciem terrae. *Ps.* 103 (104), 30. Auch dieses wird auf das Leben der Gnade angewendet.

4) Nicht Alter, sondern der Geist Gottes verleiht Einsicht. Sperabam, quod . . . annorum multitudo doceret sapientiam, sed ut video, spiritus est in hominibus, et inspiratio omnipotentis dat intelligentiam. *Job* 32, 7. 8. Denn alle Weisheit kommt von Gott: omnis sapientia a Domino Deo est. *Eccli* 1, 1. Der Geist des Herrn ist wie Geist des Verstandes und der Weisheit, auch Geist der Stärke und Frömmigkeit. *Js.* 11, 2. 3. S. oben S. 71, Note 3.

5) Spiritum sanctum tuum ne auferas a me . . . Spiritu principali confirma me. *Ps.* 50 (51), 13. 14. Doce me facere voluntatem tuam . . . Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam. *Ps.* 142 (143), 10.

6) Ubi est qui eduxit eos de mari cum pastoribus gregis sui? ubi est qui posuit in medio ejus spiritum sancti sui. *Js.* 63, 11. Dieses ist zunächst mit Bezug auf *Num.* 11, 17 gesagt, wo Gott zu Moses bezüglich der 70 Aeltesten spricht: Auferam de spiritu tuo tradamque eis, ut sustentent tecum onus populi — allein mit Recht bemerkt Loch-Reischl: Insofern Moses als Mittler und Träger „des Geistes", nur das sichtbare Werkzeug und Repräsentant

alle das göttliche Reich im alten Bunde fördernden Thätigkeiten der Diener Gottes: der Erbauer der Stiftshütte[1]), der Richter[2]), Könige[3]), Propheten[4]), auf ihn zurückgeführt.

In seiner höchsten Fülle ist der Geist Jehova's mit seinen siebenfältigen Gaben in dem Messias[5]) und besteht die Vollendung des Messianischen Werkes in der Ausgießung dieses Geistes über alles Fleisch[6]).

---

des göttlichen Führers und Mittlers der Erlösung ist, erkennen wir in dem „Geiste" den Geist Gottes, welcher durch den „Heiligen" des Vaters, durch das ewige Wort den zur Erlösung Berufenen vermittelt wird. So heißt es auch *Nehem.* (2 Esdr.) 9, 20 vom Volke Israel: Et spiritum tuum bonum dedisti, qui doceret eos, et manna tuum non prohibuisti ab ore eorum, et aquam dedisti eis in siti. So spricht auch Jehova durch den Propheten Aggäus zu Israel und seinen Häuptern: Spiritus meus erit in medio vestrum. *Agg.* 2, 6. So stammt auch alle Kraft im Reiche Gottes vom Geiste Gottes. Non in exercitu, nec in robore, sed in spiritu meo, dicit Dominus exercituum. *Zach.* 4, 6.

1) Ecce, vocavi ex nomine Beseleel . . . et implevi eum spiritu Dei, sapientia et intelligentia. *Exod.* 31, 2. 3 cf. 35, 31.

2) Spiritus autem Domini induit Gedeon. *Jud.* 6, 34. Factus est ergo super Jephte Spiritus Domini. *Jud.* 11, 29. Coepit Spiritus Domini esse cum eo (Samson). *Jud.* 13, 25. Irruit autem Spiritus Domini in Samson. *Jud.* 14, 6. 19.

3) Tulit ergo Samuel cornu olei, et unxit eum in medio fratrum ejus: et directus est spiritus Domini a die illa in David . . . Spiritus autem Domini recessit a Saul, et exagitabat eum spiritus nequam a Domino. *1 Reg.* 16, 13 sq. Daß der „spiritus Dei malus" die von Gott zur Strafe zugelassene Einwirkung des eigenen sündhaften oder des dämonischen Geistes oder auch eines krankhaften Defectes ist, versteht sich von selbst. Dasselbe gilt von dem Geiste der Eifersucht *Num.* 5, 14. 30; der Zwietracht *Jud.* 9, 23; der Unzucht *Os.* 4, 12; des Götzendienstes *Zach.* 13, 2; der Lüge *3 Reg.* 22, 22. Scholz, Theol. d. A. B. I, S. 165—167.

4) So heißt es schon von dem ägyptischen Joseph: Num invenire poterimus talem virum, qui Spiritu Dei plenus sit. *Gen.* 41, 38; so von Balaam: irruente in se Spiritu Dei. *Num.* 24, 2. So spricht Ezechiel: Irruit in me Spiritus Domini. *Ez.* 11, 5 und Michäas: Ego repletus sum fortitudine Spiritus Domini. *Mich.* 3, 8. Hierher gehört auch *Js.* 61, 1, wenn man es auf den Propheten beziehen wollte. S. jedoch oben S. 79. Daher wird der Prophet wie נָבִיא auch אִישׁ רוּחַ, Mann des Geistes, genannt. *Os.* 9, 7. Was bezüglich der Propheten von dem Geist Jehova's gesagt wird, wird an anderen Stellen Jehova oder seinem Namen *Jer.* 15, 17 oder seiner Hand, *Ez.* 33, 22 zugeschrieben.

5) *Js.* 42, 1; 61, 1. S. oben S. 71 sq.

6) Hoc foedus meum cum eis, dicit Dominus: Spiritus meus, qui est

2. Nun fragt es sich aber, ob im alten Testamente unter dem Geiste nur eine göttliche Kraft und Wirksamkeit, beziehungsweise Gott der unendliche Geist selbst, als alles Gute der natürlichen und übernatürlichen Welt wirkend, oder ob darunter die dritte Person der Gottheit zu verstehen ist. Im Lichte des Christenthums und nach den ausdrücklichen Erklärungen des neuen Testamentes[1]) und der Kirche[2]) muß diese Frage sachlich unbedingt bejaht werden. Auf der anderen Seite aber ist zuzugeben, daß in nicht wenigen Stellen des alten, wie auch des neuen Testamentes, durch das Wort Geist zunächst die göttliche Wirksamkeit, besonders aber die dem heiligen Geiste besonders zugeeignete Gnade[3]) ausgedrückt, und daß überhaupt im alten Testamente die Persönlichkeit des heiligen Geistes noch in Dunkel gehüllt ist. Nichtsdestoweniger

---

in te. *Js.* 59, 21. — Effundam enim aquas super sitientem, et fluenta super aridam: effundam spiritum meum super semen tuum, et benedictionem meam super stirpem tuam. *Js.* 44, 3. — Et erit post haec: Effundam spiritum meum super omnem carnem: et prophetabunt filii vestri, et filiae vestrae: senes vestri somnia somniabunt, et juvenes vestri visiones videbunt. Sed et super servos meos et ancillas in diebus illis effundam spiritum meum. *Joël* 2, 28—29 (im hebr. Text 3, 1 sq.). Daß diese Prophetie hauptsächlich von der Ausgießung des heiligen Geistes am ersten christlichen Pfingstfeste, welche Ausgießung bis zum Ende der Welt fortdauert, und V. 30 sq. in Verbindung damit von den mit den Wundern beim Tode Christi beginnenden und mit den Ereignissen der letzten Tage schließenden Zeichen und Gerichten gegenüber den Feinden des Messias redet, kann nach *Act.* 2, 17 sq.; *Matth.* 24, 29; *Luc.* 2, 25; *Rom.* 10, 53 und der einmüthigen Auslegung der Väter keinem Zweifel unterliegen. Vgl. Reinke, Messi. Weiss. B. 3, S. 153 ff. Von der Ausgießung des heiligen Geistes in der Messianischen Zeit ist oftmals die Rede; so *Js.* 32, 15, wo es von der ersten Verwüstung Jerusalems heißt, daß sie fortdauern werde: donec effundatur super nos Spiritus de excelso: et erit desertum in Charmel, et Charmel in saltum reputabitur. Davon ist auch geschrieben: Effundam super domum David, et super habitatores Jerusalem, spiritum gratiae et precum: et aspicient ad me, quem confixerunt. *Zach.* 12, 10. Den Anfang der Erfüllung dieser Weissagung s. *Act.* 2, 37. Ferner: In die illa erit fons patens domui David, et habitantibus Jerusalem in ablutionem peccatoris. *Zach.* 13, 1. Ferner: Et non abscondam ultra faciem meam ab eis, eo quod effuderim spiritum meum super omnem domum Israel, ait Dominus Deus. *Ezech.* 39, 29. Et dabo eis cor unum, et spiritum novum tribuam in visceribus eorum. *Ez.* 11, 19 & 36, 26 sq. Cf. *Jer.* 31, 33; 32, 39.

1) *Act.* 2, 16; *1 Petr.* 1, 21.

2) *Symb. Nic.-Cpt.* Credo . . . in spiritum sanctum . . . qui locutus est per prophetas.

3) Näheres in der Lehre von der Rechtfertigung und Gnade.

fehlt es auch im alten Testamente nicht gänzlich an Indicien, welche uns das Mysterium der dritten Person genügend erkennen lassen, wie dieses auch die allgemeine Meinung der Väter und Theologen ist[1]). Wenn wir die heilige Schrift als das anerkennen, was sie wirklich ist, als ein von Anbeginn an einheitlich angelegtes Werk der göttlichen Weisheit, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß schon im zweiten Vers der Genesis und in der ganzen constanten Darstellung des göttlichen, des heiligen Geistes und seines Wirkens auch dessen unterschiedene Persönlichkeit für die Zeit der Erfüllung angedeutet werden sollte. Insbesondere weisen jene Stellen auf die persönliche Subsistenz des Geistes hin, in welchen derselbe als Subject persönlicher Thätigkeit dargestellt und von Jehova unterschieden wird; so wenn der Prophet sagt, daß Gott der Herr und sein Geist ihn gesendet habe[2]).

In dem Buche der Weisheit wird in sehr bezeichnender Weise von dem Geiste des Herrn, dem heiligen Geiste, dem Geiste der Weisheit geredet.

Schon im Anfange des Buches[3]) wird als Grund, weßhalb die

---

1) Erst die neuere protestantische und rationalistische Exegese hat dieses in Abrede gestellt.

2) Et nunc Dominus Deus misit me, et spiritus ejus. *Js.* 48, 16. Die Bedeutung dieser Worte bleibt hier dieselbe, wenn wir sie, wie wohl der nächste Sinn ist, dem Isaias, oder dem Cyrus, von dem im Vorhergehenden die Rede, in den Mund legen. Dem höheren und mystischen Sinne nach betrachten Väter und Theologen die Worte als Worte Christi und erblicken daher in der Stelle eine Andeutung der drei göttlichen Personen, wobei sie bemerken, daß selbstverständlich Christus nicht seiner göttlichen Person nach vom heiligen Geiste gesendet sei, sondern daß man solches nur insofern sagen könne, als die Menschwerdung durch den Willen und die Wirksamkeit auch des heiligen Geistes erfolgt ist. *Corn. a Lap.* i. h. l. cf. *S. Th.* 1, q. 43, a. 8. Hierher würde auch *Js.* 63, 10 — afflixerunt spiritum sancti ejus — gehören, wenn man unter dem Heiligen nicht den Moses, sondern den im vorhergehenden Verse erwähnten Engel des Angesichtes resp. den Logos, Christus versteht. Zschokke, Theol. d. Proph. S. 134. Denn beleidigt werden kann nur eine Person. — Wir hätten also hier denselben Beweis für die Persönlichkeit des heiligen Geistes, wie *Eph.* 4, 30.

3) Diligite justitiam . . . sentite de Domino in bonitate . . . perversae enim cogitationes separant a Deo . . . quoniam in malevolam animam non introibit sapientia (dieses ist offenbar die Tugend der Weisheit und Gottesfurcht), nec habitabit in corpore subdito peccatis. Spiritus enim sanctus disciplinae (ἅγιον πνεῦμα παιδείας) effugiet fictum, et auferet se a cogitationibus, quae sunt sine intellectu, et corripietur a superveniente iniquitate. Benignus est enim spiritus sapientiae (φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία), et non liberabit maledicum a labiis suis: quoniam renum illius testis est Deus, et cordis illius scrutator est verus, et linguae ejus auditor. Quoniam

Weisheit und Gottesfurcht nicht dem Sünder zu Theil wird und nimmer in ihm wohnt, angegeben, daß der heilige Geist der Zucht den Heuchler und den Ungerechten flieht. Denn wie milde und menschenfreundlich auch der Geist der Weisheit ist, so läßt er doch den Sünder nicht ungestraft. Daß aber der Geist auch die im tiefsten Herzen verborgenen Sünden straft, wird sofort dadurch begründet, daß Gott Herzen und Nieren durchforscht und die Sprache des Herzens vernimmt; und dieses wird wiederum aus der Allgegenwart und Allwissenheit des Geistes des Herrn erklärt. Es kann nicht in Abrede gestellt werden und wird von den tüchtigsten Exegeten (wie sie auch sonst im Einzelnen von einander abweichen), anerkannt, daß in dieser ganzen Darstellung nicht nur die Gottheit des Geistes des Herrn klar ausgesprochen, sondern auch eine nicht undeutliche Andeutung seiner von dem Herrn verschiedenen Persönlichkeit enthalten ist[1]).

Eine ähnliche Andeutung hat man auch *Sap.* 7, 7 gefunden[2]).

---

spiritus Domini replevit orbem terrarum etc. (S. oben S. 122, Note 1). *Sap.* 1, 1—7. Nach der vorstehend angegebenen griech. Lesart heißt es: der menschenfreundliche Geist ist Weisheit, d. h. der göttliche Geist, der menschenfreundliche, ist unendlich weise. — Vgl. *Eph.* 1, 17 (det vobis spiritum sapientiae); 4, 30 (nolite contristare spiritum sanctum Dei) *1 Thess.* 5, 19 (spiritum nolite extinguere).

1) „Mit dem heiligen Geiste," sagt Gutberlet zu V. 5, „kann nicht der Geist des Menschen selbst gemeint sein (Grotius), weil sonst dieser Vers nicht eine Begründung (γάρ) des Vorhergehenden enthielte, sondern nur denselben Gedanken zwecklos wiederholte, sondern es muß, wie dies das Fehlen des Artikels zeigt, der heilige Geist als dritte Person der Gottheit verstanden werden. Denn der Artikel wird bei Wörtern ausgelassen, wo keine Zweideutigkeit entsteht, ob sie bestimmt oder unbestimmt gefaßt werden sollen, und dies besonders bei denen, die den nomina propria sich nähern, wie: ἥλιος, γῆ, θεός, πνεῦμα ἅγιον u. s. w. (Wiener, Gramm. d. neutestam. Sprachidioms, §. 19). Wenn nun auch der Verfasser die Persönlichkeit des heiligen Geistes nicht klar erkannt hat (s. Langen, Judenth. in Paläst., S. 281 ff.), so hat er sich doch, wie sein Ausdruck zeigt, etwas sehr Bestimmtes und Individuelles gedacht, das nach der Intention des auctor primarius der heiligen Schrift und für die christliche Erkenntniß die dritte Person der Gottheit ist. Per appropriationem wird ihm die παιδεία, Erziehung, Heilung, weil sie mit der hypostatischen Eigenthümlichkeit des heiligen Geistes, der heiligen Liebe des Vaters und des Sohnes, in besonderer Beziehung steht, obgleich sie allen drei Personen gemein ist, zugeschrieben." Das Buch d. Weish. S. 66.

2) Propter hoc optavi, et datus est mihi sensus (φρόνησις): et invocavi, et venit in me Spiritus sapientiae (καὶ ἦλθέ μοι πνεῦμα σοφίας). Vgl. Scheeben S. 795. S. jedoch Gutberlet zu dieser Stelle.

Von besonderem Interesse ist *Sap.* 7, 22 u. 23[1]). Es ist hier zunächst von der Weisheit die Rede; alles aber, was hier, wie durchweg in den Sapientialbüchern, von der Weisheit gesagt wird, kann sowohl von der essentialen, als von der notionalen unerschaffenen, aber auch, da die erschaffene, objective wie subjective, Weisheit ein Abbild der unerschaffenen Weisheit ist, von dieser letzteren verstanden werden[2]).

In gleicher Weise kann auch der Geist, der einsichtsvolle, heilige u. s. w., welcher in der Weisheit ist, von dem Wesen und der Wirkungsweise des göttlichen Wesens, sowie nicht minder der notionalen Weisheit, ja in gewisser Weise selbst von der erschaffenen Weisheit verstanden werden. Allein wenn man die Erhabenheit der hier vorliegenden Schilderungen, die in ihrem vollen Sinne nur auf Gott selbst passen, wenn man ferner die übrigen Andeutungen bezüglich des trinitarischen Geheimnisses im Buch der Weisheit und dessen Stellung in der Oeconomie der Offenbarung erwägt, so hat man allen Grund, wie in der hier geschilderten Weisheit die notionale, den göttlichen Logos, so in dem hier geschilderten Geiste die dritte Person der Gottheit

---

1) S. oben S. 106, Note 3. Wir haben die nähere Erklärung dieser zunächst die Weisheit betreffenden Stelle wegen ihres Zusammenhanges mit dem Geiste für diesen Ort verspart. Die Lesearт ἔστι γὰρ αὐτη ist gegenüber der auch von der Vulgata bestätigten Lesearт ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ, welche die meisten und besten Handschriften haben, nicht zu beachten. Gutberlet S. 181.

2) Treffend sagt hierüber Gutberlet in seinem Commentar über das Buch der Weisheit, S. 179: „Sowohl die sapientia notionalis als essentialis, die göttliche und die geschaffene, die subjective im Menschengeiste und die objective in der Weltordnung, umfaßt die Idee der Weisheit in ihrer ganzen Fülle genommen zugleich, und was von der Weisheit in dem einen Sinne gesagt wird, gilt sensu accommodato auch von dem andern, nur daß an der einen Stelle mehr das eine, an der andern mehr das andere Moment in's Auge gefaßt wird. . . . Nun stehen aber alle angeführten Arten der Weisheit in ebenbildlichem Verhältnisse zu einander und zu Gott. Die sapientia essentialis hat ihr Subject in der göttlichen Vernunft, die, indem sie sich zum Abbilde der göttlichen Wesenheit macht, in derselben alles Erkennbare als Nachahmung derselben schaut. Durch Erkennen der Wesenheit Gottes erzeugt der Vater in similitudinem naturae die Sapientia notionalis. Nach dem Ebenbilde des Wortes und seiner Vernunft schafft Gott unsere Vernunft und nach den vorbildlichen Ideen die realen Wesenheiten der Dinge, welche in ihrem Zusammenhange die in der Welt ausgegossene Weisheit ausmachen; weil also unsere Vernunft und die existirenden Dinge nach demselben Urbilde geschaffen sind, so besteht auch zwischen ihr und den Dingen die Aehnlichkeit, daß wir dieselben wieder in uns abbilden und so die rationes aeternae nicht als directes, sondern als reflectirtes Licht schauen können."

zu erblicken, welche vermöge der trinitarischen Perichorese der notionalen Weisheit innewohnt. So haben auch die angesehensten Väter[1]) und Theologen[2]) unsere Stelle aufgefaßt. In dem Lichte dieser Auffassung enthalten die Epitheta, welche dem der Weisheit innewohnenden Geiste beigelegt werden, eine herrliche und allseitige Schilderung des Wesens und Wirkens, wie Gottes und seiner Weisheit, so auch des heiligen Geistes insbesondere[3]). In demselben Sinne sind dann auch die Worte im Gebete Salomon's aufzufassen: Wer wird deinen Sinn erfassen, wenn du ihm nicht Weisheit gibst, und deinen heiligen Geist aus der Höhe sendest, daß die Wege Derer, die auf Erden sind, gebessert werden, und die Menschen lernen, was dir gefällig ist[4]). Die Weisheit, um die hier gebetet wird, ist die Gnadengabe der Weisheit, welche eine abbildliche Theilnahme an jener göttlichen Weisheit ist, die in demselben Gebete als Beisitzerin auf Gottes Thron bezeichnet wird[5]). Die Verleihung dieser Gnade der Weisheit, wie aller Gnaden, wird aber dem heiligen Geiste zugeeignet[6]).

---

1) So beweist z. B. Ambrosius aus unserer Stelle die Gottheit des heiligen Geistes: Quod autem dicam, quia sicut Pater et Filius ita et Spiritus immaculatus est et omnipotens, quia graece παντοδύναμον, παντεπίσκοπον Salomon dixit, eo quod omnipotens et speculator sit omnium, sicut lectum esse in libro sapientiae supra est demonstratum. *De Spir. sanct.* l. 1, c. 23 cf. c. 18. Deßgl. Gregor Naz. Or. 5 theol. Augustin. Ep. 169 (al. 102) ad Evod. c. 2, nr. 7. *Greg. M.* Hom. in Ez. u. s. w.

2) Vgl. *Corn. a Lap.* in *Sap.* 7, 22. 23. et ibi citati. Gutberlet S. 181 ff.

3) Der griechische Text hat 21 (3×7) Epitheta, die Vulgata 25, die arab. Uebersetzung 23, die syrische 27. Diese größere Zahl ist wohl dadurch entstanden, daß manche griechische Epitheta in der Uebersetzung durch zwei Worte wiedergegeben wurden, z. B. φιλάνθρωπον in der Vulg. durch humanus und benignus. Gutberlet gibt den griechischen Text folgendermaßen wieder: Denn in ihr ist ein Geist, der einsichtsvoll, heilig, einzig, vielfältig (unus in substantia, multiplex in gratia *Thom.* in 1 Cor. 12, *lect. 1.*), fein, beweglich, durchdringend, unbefleckt, zuverlässig, leidenlos, Freund des Guten, scharfsinnig, unhemmbar, wohlthätig, menschenfreundlich, fest, sicher, sorgenlos, allvermögend, allwissend ist; der durchdringt alle Geister, die einsichtsvollen, reinen, feinsten.

4) *Sap.* 9, 17. 18.

5) *Sap.* 9, 4.

6) Spiritus sanctus, bemerkt *Corn. a Lap.* zu *Sap.* 9, 17, tum creatus hic sumi potest, puta gratia et charitas; tum increatus, puta tertia persona Trinitatis: huic enim appropriantur illuminatio et sanctificatio.

III. Ueberblicken wir den ganzen Zusammenhang der bisher betrachteten alttestamentlichen Offenbarungen, so muß das, was die katholische Tradition von jeher annahm, auch der von den Vorurtheilen des Unglaubens nicht befangenen Wissenschaft mit überzeugender Klarheit einleuchten: daß nämlich die göttliche Offenbarung im Alten Bunde die Erkenntniß des fundamentalen Geheimnisses des Christenthums, der göttlichen Trinität, und des damit innigst verbundenen Geheimnisses der Menschwerdung, mit wunderbarer Weisheit grundgelegt hat. Von Anbeginn hat der dem Jehova-Engel innewohnende Gott von Gott als Heiland seines Volkes und der ganzen Menschheit sich kundgethan, seine einstige vollkommene Offenbarung im Messias vorbereitend. Und so wie der Eingang des Johannesevangeliums und des Hebräerbriefes einen Einblick in das ewige Sein des Sohnes im Schooße des Vaters uns eröffnet, so war auch diese Offenbarung bereits in den tiefsinnigen und lieblichen Aussprüchen der Sapientialbücher über die unerschaffene ewig gezeugte Weisheit und das Wort eingeleitet. Mit diesen Offenbarungen über den ewigen Sohn des ewigen Vaters verbinden sich in gleich constanter Weise Andeutungen über die Person und das Wirken des heiligen Geistes. Wohl waren diese Offenbarungen für das Kindheitsalter der Welt, wo Israel in den ersten Elementen[1]) der Heilslehre befestigt werden sollte, mit heilsamem Schleier verhüllt. Nachdem aber in der messianischen Zeit dieser Schleier hinweggenommen[2]) und der Sinn der heiligen Schriften des

1) *Gal.* 4, 3. 9.

2) Ein Vorbild dieses Schleiers, der über dem alten Testamente lag, sagt der Apostel, war jener Schleier, womit Moses sein vom Umgange mit Gott strahlendes Antlitz verhüllte. Dieser Schleier ist durch Christus und den Glauben an ihn hinweggenommen. Wenn daher jetzt die Juden noch immer Christus nicht erkennen, so liegt die Schuld nicht im alten Testamente, von dem jetzt der Schleier hinweggenommen ist, sondern in ihrem Unglauben. Daher liegt der Schleier nicht sowohl auf ihrem Geiste, als auf ihrem Herzen. Et non sicut Moyses ponebat velamen super faciem suam, ut non intenderent filii Israel in faciem ejus, quod evacuatur: sed obtusi sunt sensus eorum; usque in hodiernum enim diem id ipsum velamen in lectione veteris testamenti manet non revelatum (quoniam in Christo evacuatur), sed usque in hodiernum diem, cum legitur Moyses, velamen positum est super cor eorum. Cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferetur velamen. *2 Cor.* 3, 13—16. Vgl. die herrlichen Erklärungen des heil. Thomas in seinem Commentar zu dieser Stelle. Was von den ungläubigen Juden, gilt in gleichem Maße von den ungläubigen Christen. Wenn die rationalistische Exegese in dem A. T. von den Geheimnissen des Christenthums keine Spur findet, so darf uns das um so

alten Testamentes uns durch Christus aufgeschlossen ist[1]), sehen wir mit voller Klarheit, daß Alles, was Christus und seine Apostel offen und unverhüllt aussprachen, bereits vom Anbeginn an von den Propheten geheimnißvoll vorherverkündigt gewesen.

§. 220.

Die Offenbarung der Trinität im neuen Testamente.

Im neuen Testamente ist das Geheimniß der Trinität nicht etwa nur dunkel und keimhaft angedeutet, sondern mit höchster Klarheit bestimmt und allseitig ausgesprochen.

Wir heben dieses jenen modernen rationalistischen oder rationalisirenden Auffassungen gegenüber hervor, welche, im Widerspruch mit der gesammten Ueberlieferung, auch im neuen Testamente die Gottheit Christi und die Dreipersönlichkeit Gottes nicht sehen wollen oder, in einem falschen Sinne, von einer allmäligen Entwickelung dieser Lehren aus den in den heiligen Schriften des neuen Bundes verhüllt liegenden Keimen reden. Damit steht auch jene Auffassung in Verbindung, welche, zwischen Johannes und den Synoptikern, zwischen Paulus und den übrigen Aposteln einen falschen und unbegründeten Gegensatz statuirend, die Gottheit Christi und das Geheimniß der Trinität vorzugsweise nur bei Johannes und Paulus ausgesprochen findet, während die anderen heiligen Schriftsteller s. z. s. auf einem niederen, fast noch alttestamentlichen Standpunkte stünden. In der Wirklichkeit aber haben alle Evangelisten und Apostel diese Grundwahrheiten des Christenthums, wie mit gleicher Wahrheit geglaubt, so auch mit vollkommener Klarheit ausgesprochen, wie dieses aus dem Folgenden sich ergeben wird. Wir werden daher die Zeugnisse des neuen Testamentes, nicht wie wir beim alten Testamente theilweise für zweckmäßig erachtet, nach der Ordnung der einzelnen heiligen Schriftsteller, sondern lediglich nach den Materien zusammenstellen.

---

weniger wundern, da sie selbst diese Geheimnisse im neuen Testamente nicht sehen will, wo sie doch sonnenklar ausgesprochen sind. Et hujus ratio est, quia claudunt oculos, ut non videant. *Thom.* l. c.

1) O stulti et tardi corde ad credendum in omnibus quae locuti sunt prophetae... Et incipiens a Moyse, et omnibus prophetis, interpretabat in illis in omnibus scripturis, quae de ipso erant. *Luc.* 24, 25. 27. Das gilt nicht nur vom Leiden, sondern auch von der Gottheit Christi.

§. 221.

Zeugnisse des neuen Testamentes für die Trinität im Allgemeinen.

Die Theologen pflegen zur Begründung des Trinitätsdogma's zuerst jene Stellen des neuen Testamentes zu betrachten, welche die drei göttlichen Personen zumal und ausdrücklich erwähnen. Diese Stellen sind um so bedeutsamer, da diese Offenbarungen der Trinität an die Hauptmomente des messianischen Lebens und Wirkens geknüpft sind, und dadurch das Trinitätsdogma als das Grunddogma des Christenthums kennzeichnen. Aehnliches haben wir auch im alten Testamente beobachtet.

I. Die erste Offenbarung der Trinität liegt in den Worten der Verkündigung der Incarnation[1]). Wir werden diese Stelle, so weit sie sich auf das Geheimniß der Incarnation und die damit zusammenhängenden Wahrheiten bezieht, in der Incarnationslehre betrachten. Hier kommt dieselbe nur in so weit in Betracht, als in derselben nach der einstimmigen Lehre der Väter und Theologen[2]) das Dogma von der Trinität ausgesprochen ist. Daß in unserer Stelle Christus im eigentlichen und metaphysischen Sinne Sohn des Allerhöchsten, Sohn Gottes genannt und, wie der heilige Geist, dem die Bewirkung der Incarnation zugeeignet ist, als göttliche Hypostase bezeichnet wird, ergibt sich aber auch aus dem Contexte, aus der Gesammtprophetie des alten Testamentes, welche in der Botschaft des Engels als jetzt in ihrem vollsten und höchsten Sinne sich erfüllend zusammengefaßt ist[3]),

1) *Luc.* 1, 28—35; insbes. V. 35, wo in den Worten: Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi; ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei — die drei göttlichen Personen genannt sind.

2) Belege s. bei *Maldonat* und *Corn. a Lap.* in h. l.

3) Schon in der himmlischen Begrüßung Mariä als der Gnadenvollen, der Gesegneten unter den Weibern, ist ihr Sohn als der dem Stammvater des Menschengeschlechtes verheißene Erlöser, als der Emmanuel (vgl. oben S. 66, Note 2) bezeichnet. Er ist der dem David als ewiger Herrscher auf seinem Throne verheißene Nachkomme und Sohn Gottes, zu dem Jehova sprach: Setze zu meiner Rechten — und: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt. So ist offenbar in der Verkündigung Alles, was das alte Testament von dem Messias und seiner göttlichen Persönlichkeit enthält, auf Jesus Christus angewendet und durch das, was in den Worten des Engels neu ist, bestätigt und beleuchtet: denn der Name Jesus, יֵשׁוּעַ, die spätere zusammengezogene Form von יְהוֹשֻׁעַ oder יְהוֹשׁוּעַ, Jehova die Rettung oder das Heil, nämlich jenes Heil, von dem es im Segen Jakobs heißt: Salutare tuum exspectabo Domine. *Gen.* 49, 18

sowie aus der Lehre sämmtlicher Schriften des neuen Testamentes, wie wir sie im Folgenden betrachten werden.

II. Auf diese Offenbarung der Trinität beim Eintritte des Sohnes Gottes in die Welt, folgt die feierliche Manifestation der Trinität bei der Einführung Jesu in sein öffentliches messianisches Wirken und bei seiner, unsere Taufe präformirenden, Taufe im Jordan[1]).

An die Manifestation der Trinität bei der Taufe im Jordan schließt sich einigermaßen, vor der Bluttaufe des Leidens, die den Aposteln zu Theil gewordene Offenbarung bei der Verklärung

---

— fällt offenbar nicht nur mit dem Begriff Emmanuel zusammen, sondern vervollständigt ihn auch. Groß wird der verkündigte Sohn Mariä im absoluten Sinne genannt, nicht in einem nur relativen, wie Johannes der Täufer (*Luc.* 1, 15): Dictum est etiam de Joanne, quia erit magnus. Sed ille quasi homo magnus, hic quasi Deus magnus. Magnus enim Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis (*Ps.* 144, 3). Et vere est ille magnus, quia major inter natos mulierum Propheta Joanne Baptista nemo est (*Luc.* 7, 28): Habet tamen majorem, quia qui minor est in regno Dei, major est illo. *Maldon.* in h. l. Aehnl. *Bern.* serm. 3 super Miss. *Corn. a Lap.* i. h. l. Wenn es heißt: Er wird Sohn des Allerhöchsten genannt werden, so bedeutet genannt werden nach bekannter hebräischer Redeweise so viel, als sein (vgl. z. B. *Jer.* 1, 26. *Js.* 4, 3), aber es drückt auch aus, daß die Welt ihn als den Sohn Gottes anerkennen werde; es ist also zugleich eine Prophetie, wie: Ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes. *Luc.* 1, 48. Wenn man *Luc.* 1, 35: Spiritus S. superveniet in te . . . *ideoque* et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei, mit Maldonat u. A. auch von dem übernatürlichen Ursprunge der Menschheit Christi aus Maria der Jungfrau versteht und annimmt, daß Christus hier zunächst deßhalb Sohn Gottes genannt werde, weil er keinen Menschen zum Vater hat, ähnlich wie es *Luc.* 3, 38 heißt: Qui fuit Adam, qui fuit Dei, so schließt dieses die ewige Sohnschaft nicht aus, sondern ein.

1) Baptizatus autem Jesus, confestim ascendit de aqua et ecce: aperti sunt ei coeli; et vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam, et venientem super se. Et ecce! vox de coelis, dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui (ἐν ᾧ εὐδόκησα). *Matth.* 3, 16. 17. Ebenso *Marc.* 1, 10. 11. *Luc.* 3, 21. 22. Cf. *Joann.* 1, 32. 33. Auch hier wird durch die Stimme des Vaters und die sichtbare Erscheinung des Geistes Christus zunächst als der Messias bezeugt, als der Sohn und zugleich als der Knecht Gottes, dem die Fülle des heiligen Geistes eigen ist. Vgl. oben §. 75. Allein auch hier wird die Prophetie durch das Evangelium ergänzt und vollendet. Namentlich ist in der sichtbaren individuellen Erscheinung die Persönlichkeit des Geistes klarer hervorgehoben; deßgleichen ist die Einzigkeit der göttlichen Sohnschaft betont. Davon unten S. 166. Der Satz: ἐν ᾧ εὐδόκησα drückt nach Maldonat u. A. nicht so sehr das göttliche Wohlgefallen am Sohne, als die Versöhnung des Vaters mit der Welt durch ihn aus.

auf Thabor an[1]), welche dann als ein vollkommenes Gegenbild jener sich darstellte, wenn man in der Lichtwolke eine sinnbildliche Erscheinung des heiligen Geistes erblicken würde[2]).

III. Es war das letzte und höchste Ziel der Predigt Jesu Christi, zunächst seine Apostel, dann aber auch alle Menschen, zur Erkenntniß seiner Gottheit und Erlöserwürde und schließlich zur Erkenntniß des dreieinigen Gottes hinzuführen. Das sehen wir schon in dem Gespräche mit Nikodemus[3]). Ihren Höhepunkt erreichen diese Belehrungen in den letzten Reden Jesu beim Abendmahle[4]), in denen er klar und ohne jede Hülle zu den Aposteln sprach[5]). In diesen Reden hat er denn auch über sein in dem trinitarischen Geheimnisse begründetes Verhältniß zum Vater und heiligen Geiste, und damit über die Trinität selbst, auf das deutlichste sich ausgesprochen, wie wir dieses weiter unten eingehend betrachten werden.

IV. Die Apostel waren daher über die Bedeutung von Allem vollkommen unterrichtet, als der Auferstandene vor seiner Auffahrt zum Vater[6]) ihnen gebot, auf die Ankunft des heiligen Geistes zu harren[7]) und sie zu allen Völkern mit den Worten sendete: Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden: darum gehet hin, und lehret alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters, und des Sohnes, und des heiligen

---

1) Ecce! nubes lucida obumbravit eos. Et ecce vox de nube dicens: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui. *Matth.* 17, 5. Cf. *Marc.* 1, 11; *Luc.* 9, 34. 35. *2 Petr.* 1, 17.

2) Zunächst ist die Lichtwolke Bild der göttlichen Glorie im Allgemeinen; aber nicht wenige Väter und Theologen finden in ihr in besonderer Weise ein Bild des heiligen Geistes. S. *Corn. a Lap.* In Matth. 17, 5. Für die dogmatische Beweisführung wollen wir jedoch gerade kein besonderes Gewicht darauf legen.

3) Vgl. *Joann.* 3, 5. 16 ff.

4) Vgl. namentl. *Joann.* 14, 9—16. 26; 15, 26; 16, 13 ff. 26 ff.: 17, 5. 10 ff. 21 ff.

5) Ecce nunc palam loqueris, et proverbium nullum dicis. *Joann.* 16, 29 sq. Nach seiner Auferstehung hat Christus ohne Zweifel auch von dem höchsten Geheimnisse des Christenthums zu den Aposteln geredet, erfüllend, was er *Joann.* 16, 25 versprochen: Palam de Patre annuntiabo vobis; hat er ihnen ja auch damals den tiefsten Sinn der heiligen Schriften des alten Bundes erschlossen. Tunc apperuit illis sensum, ut intelligerent scripturas. *Luc.* 24, 45.

6) Cf. *Joann.* 20, 17.

7) Et ego mitto promissum Patris mei in vos. Vos autem sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto. *Luc.* 24, 49. Cf. *Act.* 1, 4.

Geiſtes[1]). — Wer da glaubt und ſich taufen läßt, der wird ſelig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden[2]).

Daß in den Worten Chriſti: Taufet ſie im Namen des Vaters, und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, die Dreiperſönlichkeit und Weſenseinheit Gottes ausgeſprochen wird, iſt conſtante und einmüthige Lehre der Väter und Theologen[3]), ergibt ſich aber auch aus dem Texte ſelbſt und wird durch die Geſammtlehre des neuen Teſtamentes[4]) zur höchſten Evidenz erhoben. Mag man die Worte des Textes als die hier von Chriſtus vorgeſchriebene Taufformel anſehen, oder in denſelben nur eine Beziehung zu der ſacramentalen Formel erblicken[5]); mag man ferner in dem Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes das Princip oder das Ziel der Wiedergeburt[6]), oder beides ausgedrückt finden[7]): immer kann nur Gott es

1) Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Euntes ergo docete (μαθητεύσατε) omnes gentes, baptizantes eos in nomine (εἰς τὸ ὄνομα) Patris, et Filii, et Spiritus sancti. *Matth.* 28, 18. 19.

2) Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur. *Marc.* 16, 16.

3) Zu *Matth.* 28, 19 bemerkt Hieronymus: Quorum (sc. Patris et Filii et Spiritus Sancti) una divinitas, una largitio, nomenque Trinitatis, unus Deus est. Ebenſo Ambroſius: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Tres personas quidem significavit, sed unum Trinitatis nomen asseruit: unus itaque Deus, unum nomen, una majestas. *De inst. Virg.* c. 10, nr. 67. 68. Deßgl. Auguſtinus: Iste unus Deus est, quia non in nominibus Patris et Filii et Spiritus Sancti, sed in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Ubi unum nomen audis, unus est Deus. *In Joann.* Tr. 6, nr. 9. *Franzelin*, Thes. 3, p. 20 und die dort noch citirten *Athanasius*, *Greg. Naz.*, *Theodoret* etc. Ueberhaupt wurde *Matth.* 28, 19 von den Vätern allen Feinden der Trinität als unwiderlegliches Argument entgegengehalten. Aus den angeführten Stellen ergibt ſich auch, daß Väter und Theologen den einmaligen Singular, in nomine „εἰς τὸ ὄνομα" ſehr allgemein als einen Beweis der Einheit des göttlichen Weſens geltend machten. Dieſer Conſens der Väter behält ſeine Bedeutung, wenn auch die Grammatik es geſtattet, das τὸ ὄνομα bei den folgenden Genitiven zu ergänzen, wie auch Schanz (Comment. üb. d. Ev. d. h. Matth.) will.

4) Durch dieſe wird nämlich, wie wir im Folgenden ſehen werden, ganz abgeſehen von unſerer und den anderen Stellen, welche die Trinität im Allgemeinen erwähnen, die Gottheit und Conſubſtantialität der drei Perſonen außer allen Zweifel geſetzt.

5) Darüber in der Lehre vom heiligen Sacramente der Taufe.

6) Erſteres iſt in unſerem lateiniſchen Texte: in nomine, letzteres in dem griechiſchen: εἰς τὸ ὄνομα hervorgehoben.

7) Scheeben, Dogm., I, S. 757.

sein, nicht aber ein Geschöpf, in dessen Auftrag und Vollmacht die Taufe gespendet, durch dessen Kraft und Wirksamkeit die Wiedergeburt bewirkt, dem eben dadurch der Wiedergeborene als Eigenthum geweiht und zur Anbetung und zum Dienste verpflichtet wird.

Hieraus ist klar, daß Derjenige, in dessen Namen getauft werden soll, kein Anderer als Gott selbst sein kann[1]). Dieser Gott aber wird bezeichnet als der Vater und der Sohn und der heilige Geist. Daß dieses nicht verschiedene Namen einer und derselben Person, wie die Sabellianer, überhaupt die Modalisten behaupten, sondern die eigenthümlichen Namen von drei verschiedenen Personen sind, ergibt sich schon grammatikalisch[2]), ist aber auch durch den Begriff von Vater und Sohn selbst evident, indem diese wesentlich relativen Begriffe den Personenunterschied zwischen Vater und Sohn zur Voraussetzung haben, woraus sich dann auch wegen der völligen Gleichheit des Ausdruckes, der Personenunterschied bezüglich des heiligen Geistes ergibt. Deßhalb kann auch weder das Wort „Sohn", was schon im Begriffe liegt, noch das Wort „der heilige Geist" etwas Unpersönliches, etwa eine Eigenschaft oder eine Thätigkeit oder Wirkung des Vaters, bezeichnen, weil nach der Natur der Sache und nach dem constanten Sprachgebrauche der heiligen Schrift nur in dem Namen und auf den Namen einer Person, nicht aber auf den Namen von etwas Unpersönlichem getauft werden kann[3]).

Daß aber die drei Personen derselbe Eine wahre Gott sind, ergibt sich aus der gesammten Gotteslehre des alten und neuen Testamentes, insbesondere aus der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens und aus den zahlreichen und allseitigen Erklärungen des

---

1) Dieses spricht die heilige Schrift auch auf's Bestimmteste aus. Gott hat uns im heiligen Geiste durch die Taufe gerechtfertigt und neugeschaffen, *Tit.* 3, 5, und eben dadurch, wie die Einzelnen, so die Kirche sich erworben und geheiligt, *Eph.* 5, 26. 27, damit wir, durch die Taufe der Sünde gestorben, ihm leben. *Rom.* 6, 3—13. Daher die Argumentation des Apostels: Unusquisque vestrum dicit: ego quidem sum Pauli; ego autem Apollo; ego vero Cephae; ego autem Christi. Divisus est Christus? numquid Paulus crucifixus est pro vobis? aut in nomine Pauli baptizati estis? *1 Cor.* 1, 12. 13.

2) Nämlich durch die Wiederholung des bestimmten Artikels τοῦ im griechischen Texte: denn wo mehrere Prädicate derselben Person zugeschrieben werden, findet eine solche Wiederholung des Artikels nicht statt; vgl. z. B. *Tit.* 2, 13: τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν; *2 Cor.* 1, 3: ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν, καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως.

3) *Cor.* 1, 12. 13 oben Note 1.

neuen Testamentes über die absolute Wesensidentität der göttlichen Personen, welche wir in dem Folgenden betrachten werden. Es ist dieses aber auch nach der einmüthigen Lehre der Väter und Theologen[1]) in der Einheit des göttlichen Namens angezeigt. Da nämlich nach dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift der Name die durch den Namen bezeichnete Sache selbst, insbesondere der göttliche Name Gott selbst, sein Wesen, seine Macht, seine Majestät und Autorität, seine Gegenwart und Wirksamkeit bezeichnet[2]), so ist allerdings in dem Namen die Eine und untheilbare göttliche Wesenheit und Majestät der drei Personen angedeutet. Daß der Name die den drei Personen gemeinsame, in dem untheilbaren Wesen Gottes gründende göttliche Autorität und Wirksamkeit bezeichnet, ergibt sich auch aus jenen Stellen, in welchen die Taufe als im Namen oder auf den Namen Jesu Christi gegeben bezeichnet wird[3]): denn dieses kann sich nicht auf die Taufformel, sondern nur auf die Christo vermöge seines göttlichen Wesens in gleicher Weise, wie den beiden anderen Personen, eignende göttliche Autorität, sowie auch auch auf die Einsetzung der Taufe durch Christus im Gegensatz zur Johannestaufe beziehen. Hieraus ist ferner klar, daß die Worte bei *Matth.* 28, 19, wie die Taufformel, so das trinitarische Glaubensbekenntniß der Kirche Christi enthalten, von dessen gläubiger Annahme und Festhaltung das ewige Heil abhängt[4]).

V. Dem Auftrage Christi entsprechend verkündet Petrus in der Pfingstpredigt das Trinitätsgeheimniß, indem er von Christus bezeugt, daß er zur Rechten Gottes erhöht, den vom

---

1) S. oben S. 134, Note 3.

2) S. Bd. 3, §. 158, V. S. 338. — Zschokke, Theol. d. Proph. §. 2. *Franzelin*, l. c. p. 19. Man denke nur an *Ps.* 19, 2: Protegat te nomen Dei Jacob. So heißt es *Deut.* 12, 5 von der Stiftshütte resp. dem Tempel: ut ponat nomen suum ibi, et habitet in eo — und vom Maleach Jehova: est nomen meum in illo. *Exod.* 20, 21. Daher heißt den Namen Gottes fürchten so viel, als Gott fürchten: nisi . . . timueris nomen ejus gloriosum et terribile, hoc est, Dominum Deum tuum. *Deut.* 28, 58. Dasselbe gilt bezüglich des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, der Verehrung, welche, wie Gott, dem Namen Gottes geschuldet werden, z. B. *Ps.* 32, 21; 39, 5; 5, 12; 68, 37; 118, 132; 17, 50. Vgl. *Levit.* 24, 11. Cum blasphemasset nomen d. h. Deum.

3) *Act.* 8, 16: Baptizati tantum erant in nomine (εἰς τὸ ὄνομα) Domini Jesu. — *Act.* 19, 5: Baptizati sunt in nomine (εἰς τὸ ὄνομα) Domini Jesu. *Act.* 10, 48 heißt es: βαπτισθῆναι ἐν τῷ ὀνόματι, und *Act.* 2, 38 ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ.

4) Vgl. *Franzelin* a. a. O.

Vater verheißenen heiligen Geist ausgegossen habe[1]). Derselbe apostolische Glaube tritt uns dann in jenen Stellen der apostolischen Briefe entgegen, in welchen die Apostel das gesammte Werk unseres Heiles auf die drei göttlichen Personen zurückführen, in ihnen Segen und Gnade wünschen und spenden, sie als den höchsten Gegenstand unseres Glaubens und tiefsten Grund unserer Hoffnung bezeichnen. Heben wir einige dieser Stellen hervor.

Der Apostelfürst beginnt sein erstes Sendschreiben mit den Worten: Petrus, Apostel Christi, an die auserwählten Pilgrime der Zerstreuung in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien, nach der Vorhererkenntniß Gottes des Vaters, in der Heiligung des Geistes, zum Gehorsam und zur Besprengung des Blutes Jesu Christi[2]). In diesen Worten ist die Dreiheit der göttlichen Personen klar ausgesprochen. „Gott der Vater ist es, der von Ewigkeit die Christen zum Glauben und zur Gnade des Christenthums erwählt; der Sohn ist es, der in der Zeit durch sein Blut den neuen Gnadenbund gestiftet; der heilige Geist ist es, der auf Grund jenes ewigen Rathschlusses des Vaters und auf Grund des von Christus vollbrachten Erlösungswerkes den Christen die Heiligung mitgetheilt hat. So erscheint das ganze Heil der Christen als das Werk und die Christen selbst als die Auserwählten der drei göttlichen Personen[3])."

Der heil. Paulus ist reich an ähnlichen Stellen.

Um zu zeigen, daß Jeder, der im Geist Gottes redet, Christus nicht lästern, und daß umgekehrt Niemand Christus wahrhaft bekennen kann, als nur im heiligen Geiste, macht er darauf aufmerksam, daß alle Gnaden, Aemter und Wirkungen von demselben einigen Gott ausgehen und dessen drei Personen in verschiedener Weise zugeeignet werden: „Es sind verschiedene Gnadengaben, aber es ist derselbe Geist, es sind verschiedene Aemter, aber es ist derselbe Herr, es sind verschiedene Wirkungen, aber es ist derselbe Gott, der Alles in Allen wirkt[4])."

---

1) Dextera igitur Dei exaltatus, et promissione Spiritus sancti accepta a Patre, effudit hunc, quem vos videtis et auditis. *Act.* 2, 34.

2) Petrus . . . electis . . . secundum praescientiam Dei Patris (κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός), in sanctificationem Spiritus (ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος), in obedientiam, et aspersionem sanguinis Jesu Christi. *1 Petr.* 1, 1. 2.

3) Hundhausen, die beiden Pontificalschr. d. Apostelfürsten Petrus. Bd. 1, S. 129.

4) Divisiones vero gratiarum sunt; idem autem Spiritus. Et divisiones

Den zweiten Corintherbrief schließt der Apostel mit dem Segen: Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, und die Liebe Gottes, und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch Allen. Amen[1]).

Wiederholt führt Paulus im Epheserbrief das ganze Werk unseres Heiles auf die drei göttlichen Personen zurück — schon im Eingang[2]); sodann im zweiten Kapitel doppelt, wo er die Erlösung und Begnadigung Aller, der Juden und der Heiden, wie ihre Erbauung zum Leibe der Kirche, als das Werk derselben darstellt. „Denn durch ihn (Christus) haben Zutritt Beide (Juden und Heiden) in Einem Geiste zu dem Vater. Also seid ihr nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, erbaut auf die Grundfeste der Apostel und Propheten, während Jesus Christus der Hauptecksstein ist, durch welchen das ganze Gebäude zusammengefügt ist, und heranwächst zu einem heiligen Tempel im Herrn, durch welchen auch ihr miterbaut seid zu einer Wohnung Gottes im Geiste[3])." So fleht auch der Apostel zu dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, daß er „nach dem Reichthum seiner Herrlichkeit euch verleihe, mit Kraft gestärkt zu werden durch seinen Geist am inneren Menschen, daß Christus durch den Glauben in eueren Herzen wohne . . . . damit ihr mit der ganzen Fülle Gottes erfüllet werdet[4])." Wiederum heißt es in demselben Sinne: „Ein Leib und Ein Geist . . . Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe; Ein Gott und Vater Aller[5]).

Ganz ähnlich mahnt der Apostel Judas am Schlusse seines Briefes: „Ihr aber, Geliebteste, bauet euch fest auf eueren allerheiligsten Glauben, betet im heiligen Geiste, erhaltet euch in der Liebe Gottes, und wartet auf die Barmherzigkeit unseres Herrn Jesu Christi zum ewigen Leben[6]).

---

ministrationum sunt, idem autem Dominus (κύριος). Et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus. *1 Cor.* 12, 4—6.

1) *2 Cor.* 13, 13.

2) Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in coelestibus in Christo . . . in quo et credentes signati estis Spiritu promissionis sancto. *Eph.* 1, 3. 13.

3) *Eph.* 2, 18—22.

4) *Eph.* 3, 14—21.

5) *Eph.* 4, 4—6.

6) *Jud.* 20, 21.

Aus diesen und ähnlichen apostolischen Aussprüchen sieht man recht anschaulich, wie alles Denken und Reden der Apostel von dem unmittelbarsten und lebendigsten Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit durchdrungen, wie dieselbe ihnen Alles in Allem war, und wie somit die gleiche Denk- und Redeweise der Kirche bis auf den heutigen Tag in den Aposteln ihren Ursprung hat. Insbesondere geht aus der Freiheit, womit die Apostel, je nach dem Zusammenhang des Contextes, in der Reihenfolge der göttlichen Personen wechseln, und aus der Weise, wie sie dieselben mit der Gottheit schlechthin identificiren und ihnen die göttlichen Werke zueignen, klar hervor, daß ihnen die Wesensidentität, die absolute Gleichheit und die gegenseitige Innewohnung der göttlichen Personen eine selbstverständliche Wahrheit war.

VI. Der heil. Johannes, der vollkommener und allseitiger, als die anderen heiligen Schriftsteller, die göttliche Person des Logos und sein Verhältniß zum Vater und heiligen Geiste darstellt, hat das Trinitätsdogma in die kurze Formel zusammengefaßt: Drei sind, die Zeugniß geben im Himmel, der Vater, das Wort und der heilige Geist, und diese drei sind Eins[1]).

Die Aechtheit dieser Stelle ist zwar vielfach bestritten; allein wir haben genügenden Grund, auch bezüglich ihrer an der Vulgata festzuhalten[2]). Was den Sinn unserer Stelle betrifft, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die drei Zeugen im Himmel,

---

1) *1 Joann.* 5, 7. Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus; et hi tres unum sunt. Ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατὴρ, ὁ λόγος, καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Die Complutenser Lesart εἰς τὸ ἕν εἰσιν, die wohl aus V. 8 stammt, ist nicht annehmbar.

2) Der Hauptgrund, weßhalb das Comma Joanneum bestritten wird, liegt darin, daß es fast in sämmtlichen noch verhandenen alten griechischen Codices fehlt, daß es ferner in den arianischen Kämpfen von den Vätern nicht geltend gemacht wurde. Letzteres erklärt sich zum Theile daraus, daß die Väter den Arianern gegenüber meist nur solche Stellen hervorzuheben pflegten, die speciell vom Logos handeln, und demgemäß auch *Matth.* 28, 19 oft nicht anführten. Diesen Argumenten gegenüber steht die Autorität der Vulgata und der unvordenkliche kirchliche Gebrauch unserer Stelle, namentlich auf dem *Lateranense IV* unter Zustimmung der Griechen, wie sie denn auch in der griechischen und russischen Liturgie anerkannt ist. Hiernach scheint die Assistenz des heil. Geistes dafür zu bürgen, daß diese dogmatisch wichtige Stelle nicht allgemeine und constante Anerkennung gefunden hätte, wenn sie nicht wirklich ein inspirirtes göttliches Wort wäre. Vgl. Bd. 1, §. 73. Das wird auch durch

der Vater, das Wort und der h. Geist, im wahren und eigentlichen Sinne göttliche Hypostasen sind, ihre Einheit aber nicht etwa nur eine

sehr gewichtige kritische Gründe unterstützt. Das Glaubensbekenntniß, welches 400 Bischöfe „Afrika's und vieler Inseln" im Jahre 484 dem Vandalenkönig Hunnerich überreichten, beruft sich auf unsere Stelle mit den Worten: Et ut adhuc luce clarius unius divinitatis esse cum Patre et Filio Spiritum sanctum doceamus, Joannis Evangelistae testimonio comprobatur. Ait namque: Tres sunt, qui testimonium perhibent in coelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt. Eine solche Berufung wäre dem arianischen König gegenüber moralisch unmöglich gewesen, wenn die Aechtheit des Textes nicht in der Kirche Afrika's völlig unbestritten gewesen wäre. Es steht aber auch aus anderen Gründen positiv fest, daß die afrikanische Bibelübersetzung unsere Stelle stets enthielt. Nun reicht aber die alte afrikanische Uebersetzung in die ersten Zeiten des Christenthums und ist viel älter als alle noch vorhandenen griechischen Codices. Daraus erklärt es sich, daß das Comma Joanneum, abgesehen von späteren afrikanischen Kirchenschriftstellern, von Cyprian (*Ep. ad Iubajan.* Et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto *scriptum* est: Et tres unum sunt. Cf. De unit. Eccl. c. 4 i. f.) citirt wird und schon Tertullian (Adv. Prax. c. 25: Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto, tres efficit cohaerentes, alterum ex altero, qui *tres unum sint*, non unus, quomodo dictum est: Ego et Pater unum sumus; ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem) einen unzweifelhaften Hinweis auf unsere Stelle enthält. Man hat eingewendet, Cyprian habe das: hi tres unum sunt, nicht dem V. 7, sondern dem V. 8 entnommen, wie auch Augustin (Contr. Max. Arian. l. 2, c. 22, nr. 3) einmal Wasser, Blut und Geist im 8. V. in mystischer Auslegung von den drei Personen deutet; allein diese mystische Deutung bei Cyprian anzunehmen, ist unmöglich. Von dem *Comma Joanneum* hat deßhalb auch Fulgentius von Ruspe (Resp. ad object. Ar. obj. 10) mit vollem Rechte die angeführte Stelle Cyprian's verstanden. Nach diesen und anderen Zeugnissen kann es nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß die Kirche Afrika's nie an der Aechtheit unserer Stelle zweifelte. Aber auch aus Spanien und Gallien fehlt es nicht an Zeugnissen für dieselbe. Auch in Italien zeugt Cassiodor, der, wie er selbst sagt, viele griechische und lateinische Handschriften verglichen, für unsere Stelle. Auch an griechischen Zeugnissen fehlt es nicht gänzlich, wovon das des Origenes In *Ps.* 122, 2 das älteste ist. Das Fehlen unseres Verses erklärt sich wegen des gleichlautenden Schlusses von V. 8 leichter aus einem Versehen der Abschreiber (wie z. B. aus ähnlichem Grunde in fast 100 griech. Manuscripten die Lücke in *Matth.* 27, 35 aus dem Homoioteleuton „κλῆρον" sich ergibt), als es sich erklären läßt, wie V. 7 in den Text gekommen sei. An einen absichtlichen Betrug ist nicht zu denken. Eher ließe sich bei den, meist von Alexandrien ausgegangenen griechischen Bibelabschriften ein absichtliches Auslassen annehmen, da dort vielfach antitrinitarische Irrlehren grassirten. Das nimmt der alte, wohl dem 8. Jahrh. angehörende Autor des dem Hieronymus zugeschriebenen Prologes an. Wir wollen darauf weiter kein Gewicht legen. Was die Geschichte unserer Controverse betrifft, so wurde das *Comm. Joann.* vorzugsweise in derselben Zeit, wie die deuterocanon. Bücher, namentlich auch von Luther angegriffen; aber nach Luther's Tod wurde es in die Lutherische

moralische Einheit der Uebereinstimmung im Zeugnisse, sondern die absolute Wesenseinheit ist[1]).

Bibel wieder aufgenommen. Auch Grotius, der es ursprünglich bestritt, hat es „um nicht Anstoß zu erregen" auf einen englischen griech. Codex hin wieder aufgenommen. Der ältere gläubige Protestantismus hat es entschieden vertheidigt, besonders nachdrücklich Bengel. Die späteren prot. Kritiker haben es durchweg aufgegeben, und auch die katholischen Bibelgelehrten Scholz, Hug, Haneberg u. s. w. haben ihnen allzu rückhaltlos zugestimmt, während die große Mehrzahl der katholischen Theologen unsere Stelle entschieden vertheidigen. Vgl. *Estius* i. h. l. *Perrone*, De Trin. Cpt. 2, prop. 2. *Franzelin*, De Trin. Thes. IV et ibi citati. *Drach*, Epitres cathol. pag. 152—165. Aberle, Einleit. in das N. T., bemerkt S. 124: „daß in Betreff des Comma Joanneum die Wissenschaft mit einem „non liquet" sich bescheiden muß, da sie weder die Aechtheit, noch Unächtheit desselben zu beweisen vermag." Die inneren Gründe — vgl. die folgende Note — sprechen überwiegend für die Aechtheit, namentlich auch das „in terra" (ἐν τῇ γῇ) des Verses 8, was klar auf das in coelo (ἐν τῷ οὐρανῷ) des Verses 7 zurückweist. Daß das ἐν τῇ γῇ in den griechischen Handschriften theils steht, theils weggelassen ist, verstärkt nur den Beweis. Auch das masc. hi tres (οἱ τρεῖς) Vers 8 weist auf Vers 7 zurück, da das Neutrum stehen sollte.

1) Welches auch im Einzelnen der Sinn des 5. Kapitels unseres Briefes sein mag, so viel steht fest, daß Johannes hier noch einmal, durch Zusammenfassung der kräftigsten Argumente, die Christen in dem Glauben an Christus, das verbum caro factum, befestigen will, wohl den Anfängen des Gnosticismus, insbesondere dem Cerinth gegenüber, der den Einen Gottmenschen (in den Menschen Jesus und in den auf ihn bei der Taufe gekommenen und vor dem Leiden von ihm wieder geschiedenen Aeon Christus) auflöste. *1 Joann.* 4, 3. Vgl. *Iren.* Adv. haer. l. 3, c. 11, nr. 1—3. In dieser Beweisführung für den Gottmenschen bildet das Zeugniß der drei göttlichen Personen im Himmel den Höhepunkt. Dieses dreieinige Zeugniß ist aber nur eine Zusammenfassung dessen, was Johannes in seinem Evangelium, zu dem unser Brief das Begleitschreiben ist, wiederholt und an verschiedenen Stellen ausspricht. Obwohl nämlich Johannes, oder vielmehr Christus selbst, auch auf das Zeugniß des Johannes des Täufers, des Moses und der Propheten hinweist, so beruft er sich doch vor Allem auf das unmittelbare göttliche Zeugniß des Vaters — qui misit me Pater, ipse testimonium perhibuit de me. *Joann.* 5, 37 — des Sohnes selbst — Ego sum, qui testimonium perhibeo de me ipso. *Joann.* 8, 18 — und des heiligen Geistes — Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me. *Joann.* 15, 26. — Aber auch das ist klar im Evangelium des heil. Johannes ausgesprochen, daß dieses Zeugniß der drei göttlichen Personen zugleich Ein Zeugniß ist, wegen der Wesenseinheit dieser Personen und der Immanenz der göttlichen Ausgänge, kraft welcher Vater und Sohn eins sind, der Vater im Sohn, der Sohn im Vater ist, der Geist aber von beiden ausgeht. — So redet auch der Sohn, was er vom Vater hört, und thut die Werke, die der Vater thut und ihm gibt, daß er sie thue, und nimmt der Geist von dem, was des Sohnes

Den bisher angeführten kann man eine Menge anderer Stellen[1]) hinzufügen, welche in mannigfaltigem Zusammenhange die drei göttlichen Personen erwähnen. Wir können hier aber von einer näheren Betrachtung derselben absehen; zum Theile werden wir sie später betrachten.

Die Hauptstärke des Beweises für die Trinität liegt nicht so sehr in den einzelnen Stellen, in denen in irgend einem Zusammenhange von den drei göttlichen Personen zumal die Rede ist, als in der gesammten Lehre der heiligen Schrift von dem Vater, dem Sohne, dem heiligen Geiste und ihrem gegenseitigen Verhältnisse, die wir nun in's Auge fassen.

§. 222.

Die Lehre der heiligen Schrift, insbesondere des neuen Testamentes, von Gott dem Vater.

Die heilige Schrift nennt Gott nicht nur manchmal in einem analogen und abgeleiteten Sinne Vater der Creaturen, sondern oft und vorzugsweise im eigent-

ist, wie wir dieses später genauer betrachten werden. Das Comma Joanneum faßt also nur, und zwar in ganz johanneischer Form, kurz zusammen, was Johannes im Evangelium und in unserem Briefe selbst bereits ausgesprochen hat. Darin liegt ein starkes inneres Argument für die Aechtheit unseres Verses 7; ein noch stärkeres liegt in dem Zusammenhange der Argumentation des ganzen Kapitels, der zerrissen würde und seinen Mittelpunkt und seine Kraft verlöre, wenn unser Vers wegfiele. Gerade dieses göttliche Zeugniß für Christus ist es vorzugsweise, wovon es V. 9 heißt: Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est. Man hat sich gegen die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen auf den Parallelvers 8 (Et tres sunt, qui testimonium dant in terra: Spiritus, aqua et sanguis) berufen. Denn diese drei — möge man darunter, gegenüber dem Doketismus des Cerinth, das von Johannes im Evangelium so sehr betonte „Aufgeben des Geistes", d. h. der Seele Christi und das Fließen des Wassers und Blutes aus seiner Seite, oder aber den heiligen Geist bei der Taufe Christi durch Johannes und das Leiden Christi, oder die christliche Taufe, die Wirkungen des heiligen Geistes und das Leiden oder das Martyrium, oder was immer verstehen — immer sei hier keine Wesenseinheit vorhanden; also auch nicht in Vers 7. Allein dieser Einwand ist ohne alles Gewicht. Selbstverständlich ist die absolut einzige Wesensidentität der göttlichen Personen auf keine andere Einheit anwendbar, und findet nur eine proportionale Vergleichung, ähnlich wie *Joann.* 17, 21, statt; dadurch wird aber die Kraft des „et hi tres unum sunt" für die Consubstantialität der göttlichen Personen nicht geschwächt.

1) Z. B. *Act.* 7, 55; *Rom.* 1, 1—3; 5, 5. 6; 15, 15. 16; *Rom.* 15, 30; *1 Cor.* 6, 11; *2 Cor.* 1, 19—22; *Gal.* 4, 6; *Eph.* 1, 17; *2 Thess.* 2, 13. 14. *Tit.* 3, 4—6; *1 Joann.* 4, 2. 3. Staudenmaier, Dogm. Bd. 2, S. 504 ff.

lichen und höchsten Sinne den Vater seines eingeborenen Sohnes, und ist diese eigentliche Vaterschaft das Urbild jeder abgeleiteten.

I. Gott wird in der heiligen Schrift des alten und neuen Testamentes den Geschöpfen gegenüber Vater genannt, insofern er deren Urheber und Urbild ist, sie aber Dasein, Leben und Alles von ihm haben. Insofern wird er selbst Vater der vernunftlosen Wesen genannt. Je höhere natürliche und übernatürliche Vollkommenheit aber Gott einem Geschöpfe verliehen hat, je größer daher dessen Aehnlichkeit mit Gott und je inniger es mit Gott vereinigt ist, in einem um so höheren Sinne wird Gott der Vatername gegenüber diesem Geschöpfe und letzterem der Kindesname beigelegt.

Daher wird Gott in einem vollkommeneren Sinne, als der vernunftlosen Geschöpfe [1]), die nur eine entfernte Aehnlichkeit (vestigium) mit Gott haben, der Vater der vernünftigen Wesen, dieser natürlichen Ebenbilder (imagines) Gottes, der Vater der Geister [2]), der Vater der Menschen genannt [3]). So schon in der Ordnung der Natur. In einem specifisch höheren Sinne ist Gott unser Vater in der übernatürlichen Ordnung. Daher wird Gott im alten Bunde vorzugsweise der Vater seines auserwählten Volkes Israel [4]) und der Häupter und Repräs-

1) Davon heißt es: Quis est pluviae pater, vel quis genuit stillas roris? *Job* 38, 28.

2) Darauf kann man „Pater spirituum" *Hebr.* 12, 9 beziehen, obwohl dieses Wort wohl zunächst von der Kindschaft der Gnade gesagt ist, wie solches aus dem Gegensatze zu den patres carnis nostrae erhellt. Vgl. Loch-Reischl zu *Hebr.* 12, 9.

3) Wenn Christus in der Bergpredigt *Matth.* 6, 25 sq. darauf hinweist, daß der himmlische Vater, der die Vögel nährt und die Blumen kleidet, die Menschen nicht verlassen werde, so ist allerdings hier der „Vater" wohl zunächst im Sinne der übernatürlichen Vaterschaft verstanden, jedoch ist die natürliche Vaterschaft des Schöpfers nicht ausgeschlossen; wie wir auch im Vater unser Gott in jedem Sinn und in jeder Beziehung Vater nennen. Vgl. *Catech. Rom.* Pars 4, c. 9, q. 2—10.

4) Haeccine reddis Domino, populo stulte et insipiens? Numquid non ipse est pater tuus, qui possedit te, et fecit, et creavit te? *Deut.* 32, 6 cf. *Exod.* 4, 22: Haec dicit Dominus: Filius meus primogenitus Israel. Cf. *Os.* 11, 1: Quia puer Israel, et dilexi eum, et ex Aegypto vocavi filium meum. *Mal.* 2, 10: Numquid non Pater unus omnium nostrum? numquid non Deus unus creavit nos? Die Worte sind an Israel gerichtet. *Jer.* 31, 9: Quia factus sum Israeli pater, et Ephraim primogenitus meus est. Cf. *Js.* 1, 2. *Mal.* 1, 6. *Jer.* 3, 4. Während in diesen und vielen anderen Stellen des A. T. Gott der Vater des auserwählten Volkes genannt wird, kommt dieser

sentanten dieses Volkes genannt. In diesem Sinne will er Vater sein dem Salomon[1]). Im neuen Bunde ist diese übernatürliche Vaterschaft Gottes vollkommen verwirklicht gegenüber Denjenigen, welche durch die Gnade beziehungsweise die Glorie zur übernatürlichen Gottähnlichkeit wiedergeboren und der Kindschaft des eingeborenen Sohnes theilhaftig geworden sind[2]).

Außer dem Momente der Ursächlichkeit und Urbildlichkeit, ist es auch die Unmittelbarkeit der Verursachung, welche bei dem Vaternamen Gottes in Betracht kommt. Während nämlich Gott allen Menschenkindern das Dasein durch ihre Eltern schenkt, ist der erste Mensch unmittelbar aus seiner Schöpferhand hervorgegangen; deßhalb nennt ihn die heilige Schrift auch aus diesem Grunde in besonderer Weise Kind Gottes[3]), und mithin Gott seinen Vater.

II. In einem unendlich höheren und einzigen, weil im eigentlichen und absoluten Sinne, ist Christus der Sohn Gottes, und nennt daher die heilige Schrift Gott den Vater dieses seines wahren und eigentlichen Sohnes. Wohl kann man bezüglich der Menschheit Christi, wenn man von ihrer göttlichen Persönlichkeit, in der allein sie wirklich ist und das ist, was sie ist, in Gedanken absieht, auch in dem bisher betrachteten analogen und abgeleiteten Sinne von einer Vaterschaft Gottes reden: denn die Menschheit Christi als solche und ihre erschaffenen Gnadenvorzüge sind von Gott und nach seinem Bilde erschaffen, auch ist der zweite Adam seiner Menschheit nach, ähnlich wie der erste, unmittelbar von Gott in's Dasein gerufen[4]); allein hiemit ist der Begriff der göttlichen Vaterschaft Christus

---

Ausdruck für die Einzelnen im A. T. nicht vor; um so häufiger im N. T. Zschokke, Theol. d. Proph. S. 19.

1) Die Weissagung Nathan's *2 Reg.* 7, 13 sq.: Ipse aedificabit domum nomini meo, et stabiliam thronum regni ejus, usque in sempiternum. Ego ero ei in patrem, et ipse erit mihi in filium, cf. *Paral.* 17, 10—14, geht seiner nächsten Bedeutung nach auf Salomon und das Davidische Geschlecht überhaupt, wie aus den weiteren Worten erhellt: Qui si inique aliquid gesserit etc. Seiner letzten und höchsten Bedeutung nach geht die Weissagung jedoch auf den Messias. Vgl. Reinke, Beiträge B. 4, S. 429 ff.

2) Belege hiefür in den folgenden §§. und in der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung.

3) So im Geschlechtsregister *Luc.* 3, 38: Qui fuit Henos, qui fuit Seth, qui fuit Adam, qui fuit Dei.

4) Vgl. oben S. 131, Note 3 i. f.

gegenüber nicht erschöpft, wie solches die Antitrinitarier behaupten, und nicht einmal berührt: denn nicht kraft der Erschaffung und Begnadigung, auch nicht kraft seines übernatürlichen menschlichen Ursprungs, sondern vermöge der ewigen göttlichen Zeugung und der absoluten Wesensmittheilung ist Gott der Vater seines eingeborenen Sohnes. Dieses werden wir in den folgenden Paragraphen von dem Sohne Gottes nachweisen: denn wie Vater und Sohn correlate Begriffe sind, so wird durch den Beweis der wahren Sohnschaft Christi auch die wahre Vaterschaft Gottes Christo gegenüber bewiesen. Doch schien es uns zweckmäßig, diese Bemerkungen über die göttliche Vaterschaft an die Spitze zu stellen und damit eine kurze Zusammenfassung jener Aussprüche der heiligen Schrift zu verbinden, in welchen Gott im eigentlichen und einzigen Sinn der Vater seines Sohnes Christus genannt wird; dieselben bilden selbstverständlich nur die andere Seite der Stellen, welche Christus in demselben Sinne als den Sohn Gottes bezeichnen.

In diesem eigentlichen Sinne bezeichnet Jesus Christus den Tempel als das Haus seines Vaters[1]). In demselben Sinne nennt er in seinen öffentlichen Lehrvorträgen, in seiner Polemik mit den Juden, in seinen vertraulichen Unterhaltungen mit den Aposteln, in seinen Gebeten Gott seinen Vater. Diejenigen, welche den Willen seines Vaters thun, werden eingehen in das Himmelreich; wer ihn vor den Menschen bekennen wird, den wird auch er bekennen vor seinem himmlischen Vater[2]). Seine Lehre ist seines Vaters Lehre[3]); seine Werke sind seines Vaters Werke[4]); sein Wille ist seines Vaters Wille[5]). Seines Vaters Reich verspricht er den Seinigen als Lohn[6]); in seines Vaters Haus nimmt er sie auf[7]); in seines Vaters Herrlichkeit erscheint er am jüngsten Tag[8]). Seines Vaters Antlitz zu schauen ist die Seligkeit der Engel[9]). Sein Vater ist mit ihm[10]), bei ihm[11]), in ihm[12]), eins mit ihm[13]); wer ihm dient, ehrt seinen Vater[14]); wer ihn liebt, wird von seinem Vater geliebt[15]). Wer ihn haßt, haßt auch seinen Vater[16]). Er

1) So als zwölfjähriger Knabe *Luc.* 2, 49. So bei der Tempelreinigung *Joann.* 2, 16. — 2) *Matth.* 7, 21; 12, 50. — 3) *Joann.* 14, 21; 15, 15. — 4) *Joann.* 5, 17. 36. 37; 8, 28. 54; 10, 25. — 5) *Joann.* 5, 30. — 6) *Luc.* 22, 29. — 7) *Joann.* 14, 2. — 8) *Matth.* 16, 27; *Luc.* 9, 26. — 9) *Matth.* 18, 10. — 10) *Joann.* 8, 28. — 11) *Joann.* 8, 16. — 12) *Joann.* 10, 38; 14, 10. — 13) *Joann.* 10, 30. — 14) *Joann.* 12, 26. — 15) *Joann.* 14, 21. — 16) *Joann.* 15, 23.

kennt seinen Vater und sein Vater kennt ihn[1]), und wer ihn als den wahren Sohn Gottes erkennt, dem hat es sein Vater geoffenbart[2]). Obgleich er als Mensch betet, nennt er im Gebet Gott im absoluten Sinne seinen Vater; preist ihn als solchen[3]); sein Vater soll den Kelch an ihm vorübergehen lassen[4]); in seines Vaters Willen ergibt er sich[5]); der Vater soll ihn verherrlichen[6]); den Vater bittet er für seine Feinde[7]); in des Vaters Hände übergibt er seinen Geist[8]). Zu seinem Vater fährt er auf[9]). Und wenn er auch die Seinigen lehrt, Gott als ihren Vater anzusehen, zu ihm als zu ihrem Vater zu beten, wenn er ihnen das Erbe des Vaters verspricht, so wird dadurch die wahre und eigentliche Vaterschaft Gottes des Vaters gegenüber seinem eingeborenen Sohne nicht zweifelhaft gemacht, sondern bestätigt, da die Erlösten nur deßhalb Gott ihren Vater nennen dürfen, weil derjenige, der von Natur der Sohn ist, sie zu Adoptivkindern Gottes gemacht hat[10]). Daß Christus nicht im uneigentlichen, sondern im eigentlichen Sinne Gott seinen Vater nannte und dadurch sich selbst Gott gleichmachte, erkannten auch die Juden[11]); was sofort Christus selbst mit vielfältigen Gründen bestätigt[12]). Kurz, Gott ist sein Vater, weil er von ihm ausgegangen[13]), ewiglich von ihm gezeugt ist[14]), wie er auch zu ihm zurückkehrt[15]) — was wir Alles in dem Folgenden, wo wir von dem Sohne Gottes handeln, näher sehen werden. Wie Christus im eigentlichen Sinne Gott seinen Vater nennt, so nennen auch die Apostel Gott den Vater Christi[16]).

III. Aus dem Gesagten ergibt sich sofort, daß diese eigentliche Vaterschaft nicht dem göttlichen Wesen als solchem, noch einer anderen göttlichen Person, sondern der ersten Person der Gottheit, und daß sie ihr ausschließlich gegenüber dem Sohne, nicht gegenüber einem Geschöpfe, oder gegenüber einer anderen göttlichen Person, dem heiligen Geiste, zukommt. In welchem Verhältnisse aber der Vater

1) *Matth.* 11, 27. *Joann.* 6, 46; 10, 14. 15. — 2) *Matth.* 16, 17. — 3) *Luc.* 10, 21. — 4) *Matth.* 26, 39. 42. *Marc.* 14, 36. *Luc.* 22, 42. — 5) *Matth.* 26, 42. *Marc.* 14, 36. *Luc.* 22, 42. — 6) *Joann.* 17, 1. — 7) *Luc.* 23, 34. — 8) *Luc.* 23, 46. — 9) *Joann.* 20, 17. — 10) *Joann.* 1, 12. — 11) Propterea ergo magis quaerebant eum Judaei interficere; quia non solum solvebat sabbatum, sed et patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo. *Joann.* 5, 18. — 12) *Joann.* 5, 19 sq. — 13) *Joann.* 16, 27; 17, 8. — 14) *Ps.* 2, 7. S. oben S. 57, Note 2. — 15) *Joann.* 16, 28. — 16) Vgl. z. B. *2 Cor.* 1, 3: Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi. *2 Cor.* 11, 31: Deus et Pater D. N. J. Ch., qui est benedictus in secula, scit, quod non mentior. Cf. *Eph.* 1, 3; *1 Petr.* 1, 3 etc.

nach der heiligen Schrift zum heiligen Geiste steht, werden wir später betrachten. Mit der uneigentlichen Vaterschaft, welche Gott den Creaturen gegenüber zugeschrieben wird, verhält es sich anders. Als Schöpfer kann Gott seinem Wesen nach und abgesehen von dem Personenunterschiede, und kann eben deßhalb auch jede göttliche Person vermöge der Wesensidentität Vater der Geschöpfe genannt werden. Das gilt selbst von der auf der Adoptivkindschaft der Gnade und Glorie beruhenden Vaterschaft, insofern dieselbe eben nur eine übernatürliche Aehnlichkeit und Lebensgemeinschaft mit Gott ausdrückt[1]). Jedoch wird alle, auch die blos natürliche Vaterschaft des Schöpfers, weil die Schöpfung selbst, Gott dem Vater besonders zugeeignet; die Adoptivvaterschaft aber ist demselben insofern nicht nur zugeeignet, sondern ausschließlich eigen, als wir durch die Wiedergeburt an der Kindschaft des eingeborenen Sohnes theilnehmen.

Daß aber auch die aus der Schöpfung entsprungene natürliche Vaterschaft der Creatur gegenüber der ersten göttlichen Person zugeeignet wird, hat darin seinen Grund, daß die freie schöpferische Mittheilung des creatürlichen Seins, und noch viel mehr jede übernatürliche Gnadenmittheilung, in der nothwendigen und ewigen Wesensmittheilung des Vaters an seinen eingeborenen Sohn ihr Urbild hat. Dieses spricht der Apostel aus, wenn er sagt, daß vom göttlichen Vater alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden genannt wird[2]). Obwohl wir daher unsere Erkenntniß von der Vaterschaft und Sohnschaft den Creaturen entlehnen und auf Gott übertragen, so ist dennoch — wie dasselbe von allen, unserer Erkenntniß nach, den Creaturen entlehnten göttlichen Vollkommenheiten gilt[3]) — der Sache nach die Vaterschaft und Sohnschaft in eminentester Vollkommenheit zuerst und ewiglich in Gott und ist Alles, was in den Creaturen mit diesem Namen genannt wird, nur ein unvollkommenes Bild der Vaterschaft Gottes im Verhältniß zu seinem eingeborenen Sohne[4]).

1) So wird ja Christus wirklich der zweite Adam und somit unser zweiter Stammvater genannt — und wenn der Apostel sich Vater der Christen nennen kann: nam in Christo Jesu per Evangelium ego vos genui *1 Cor.* 4, 15; wie vielmehr Christus? So betet auch die Kirche zum heiligen Geist: Veni, pater pauperum!

2) Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur. *Eph.* 3, 14. 15.

3) Vgl. *S. Th.* 1, q. 13, a. 3. Oben Bd. 3, S. 388, Note 3.

4) Alles dieses erklärt der heil. Thomas mit folgenden Worten: Perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio; quia

§. 223.

Christus der eingeborene Sohn Gottes des Vaters[1]).

Die Offenbarung der Trinität im neuen Bunde ist vor Allem an die Menschwerdung der zweiten Person der Gottheit geknüpft. Demgemäß ist hier der Nachweis zu liefern, daß Jesu Christus, der seiner menschlichen Natur nach Sohn Mariä, Menschensohn ist, eine vom Vater und heiligen Geist verschiedene ewige göttliche Person und mit dem Vater und heiligen Geiste derselben göttlichen Natur, derselbe Gott ist. Dieser Beweis ergibt sich schon daraus, daß Christus von der heiligen Schrift nicht in einem uneigentlichen und moralischen, sondern in dem eigentlichen und physischen Sinne als der Sohn Gottes bezeichnet wird.

I. In sämmtlichen Büchern des neuen Testamentes, in den Synoptikern, wie im Johannesevangelium, in der Apostelgeschichte, wie in den Briefen der Apostel und in der Apokalypse, wird Christus constant und vielmal der Sohn Gottes oder auch schlechthin der Sohn genannt.

Markus nennt sein Evangelium das Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes[2]). Johannes, nachdem er im Eingang seines Evangeliums diesen eingeborenen Sohn Gottes voller Gnade und Wahrheit[3]) als das fleischgewordene Wort geschildert, bezeichnet den ganzen Zweck seiner Aufzeichnung der Wunderthaten Christi mit den Worten: Diese sind geschrie-

---

Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturae, sed secundum aliqualem similitudinem quae, quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturae pater propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum . . . Alicujus vero creaturae, scilicit rationalis, secundum similitudinem imaginis . . . Aliquorum vero est pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi . . . Aliquorum vero secundum similitudinem gloriae . . . Sic igitur patet, quod per prius paternitas dicitur in divinis, secundum quod importatur respectus personae ad personam, quam secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam. *S. Th.* 1, q. 33, a. 3. Vgl. auch *Cat. Rom.* Pars 1, cap. 2, q. 9. 10.

1) *Franzelin*, De verbo incarn. thes. 3. *Prudentius Maranus*, Divinitas Dni N. Jesu Christi, lib. 1. Bade, Christotheol., Thl. 2. Scheeben, Dogm. Bd. 1, §. 108.

2) *Marc.* 1, 1.

3) *Joann.* 1, 14.

ben, damit ihr glaubet, Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen[1]). Das Evangelium Gottes, in welchem alle Prophetien erfüllt sind, ist das Evangelium von seinem Sohne, sagt der heil. Paulus[2]). Denn das ist der Vorzug des neuen Bundes, daß in ihm Gott nicht, wie im alten Bunde, durch Propheten, sondern in seinem Sohne zu uns geredet hat, lehrt derselbe Apostel[3]). Antichrist ist daher, wer den Sohn und Vater leugnet, bezeugt Johannes[4]).

Als Sohn Gottes[5]), Sohn des Allerhöchsten[6]) ist Christus vom Engel verkündigt; als solcher von Gott dem Vater selbst bei der Taufe in die Welt eingeführt[7]) — und auf Grund dieses göttlichen Zeugnisses bezeugt der Täufer: daß dieser der Sohn Gottes ist[8]). Dasselbe göttliche Zeugniß wiederholt der Vater bei der Transfiguration[9]). Mit Nachdruck weisen die Apostel auf diese göttlichen Zeugnisse hin[10]).

Als Sohn Gottes bekennen ihn Nathanael[11]), Petrus[12]), Martha[13]), der durch die Wunder des Kreuzes bekehrte Hauptmann[14]). Als Sohn Gottes bekennen ihn selbst die Dämonen[15]).

Christus selbst faßt das in ihm zur Vollendung gekommene Geheimniß der göttlichen Liebe in die Worte zusammen: So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahin gab, damit Alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben[16]). Diesen Glauben an ihn als an den Sohn Gottes fordert Christus ausnahmslos von Allen als Bedingniß des Heiles. — Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben[17]); wird nicht gerichtet;

1) *Joann.* 20, 31. — 2) *Rom.* 1, 1—4. — 3) *Hebr.* 1, 1. 2. — 4) *1 Joann.* 2, 22. — 5) *Luc.* 1, 35. — 6) *Luc.* 1, 32. — 7) *Matth.* 3, 17. — 8) *Joann.* 1, 34. — 9) *Matth.* 17, 5. *Marc.* 9, 6. — 10) Non enim doctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Jesu Christi virtutem et praesentiam (παρουσίαν), sed speculatores facti illius magnitudinis. Accipiens enim a Deo Patre honorem et gloriam, voce delapsa ad eum hujuscemodi a magnifica gloria: „Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui, ipsum audite.“ *2 Petr.* 1, 16. 17. Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est. Quoniam hoc est testimonium Dei, quod majus est, quoniam testificatus est de Filio suo. *1 Joann.* 5, 9. — 11) *Joann.* 1, 49. — 12) *Matth.* 16, 16. *Joann.* 6, 70. — 13) *Joann.* 11, 27. — 14) *Marc.* 15, 39. — 15) *Matth.* 8, 29; *Marc.* 3, 11. 12; 5, 6. 7; *Luc.* 4, 41; 8, 28. Vgl. auch *Matth.* 4, 3. 6. — 16) *Joann.* 3, 16. Vgl. *1 Joann.* 4, 9: In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quoniam Filium suum ungenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum. — 17) Haec est autem voluntas Patris mei, qui misit me, ut omnis qui videt Filium, et credit in eum, habeat vitam aeternam. *Joann.* 6, 40.

wer dagegen nicht an ihn glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht glaubt an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes[1]). So spricht auch der Vorläufer sein Zeugniß für Christus in den Worten aus: Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber ungläubig ist dem Sohne, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm[2]). Wenn daher Christus sagt: Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben[3]), und umgekehrt: Wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, so werdet ihr in euerer Sünde sterben[4]); so kann dieses nur von dem Glauben an ihn als an den Sohn Gottes verstanden werden. Demgemäß bezeichnet der Apostel das Wesen des christlichen Lebens als ein Leben im Glauben des Sohnes Gottes[5]), d. h. an den Sohn Gottes.

II. Die angeführten Stellen vom Sohne Gottes, in Verbindung mit den im vorhergehenden Paragraphen betrachteten Stellen, in welchen Gott der Vater Jesu Christi, seines eingeborenen Sohnes, genannt wird, genügen, um zu zeigen, daß durch den Namen „Sohn Gottes" im neuen Testament das Höchste, Wesentlichste, Innerlichste an Jesus Christus und dasjenige bezeichnet wird, was vorzugsweise den Gegenstand unseres Glaubens an Jesus Christus bildet[6]). Es ist daher nicht zu verwundern, daß die Antitrinitarier des Alterthums, wie die

1) Qui credit in eum, non judicatur; qui autem non credit, jam judicatus est, quia non credit in nomine (εἰς τὸ ὄνομα) unigeniti Filii Dei. *Joann.* 3, 18.

2) Qui credit in Filium, habet vitam aeternam; qui autem incredulus est Filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum. *Joann.* 3, 36.

3) Amen, Amen dico vobis: Qui credit in me, habet vitam aeternam. *Joann.* 6, 47.

4) Dixi ergo vobis, quia moriemini in peccatis vestris; si enim non credideritis, quia ego sum, moriemini in peccato vestro (ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν). *Joann.* 8, 24.

5) Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei, qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me. *Gal.* 2, 20.

6) Trefflich sagt Reithmayr in seinem Commentar zum Briefe an die Galater zu *Gal.* 2, 20: „Die Offenbarung hält Verschiedentliches uns vor, was den Glauben in Anspruch nimmt, was durch den Glauben aufgenommen das Bewußtsein erfüllt und durchdringt, den Willen bewegt und erhebt; z. B. Hebr. 11, 6 das Dogma, daß Gott ist, und daß er denen, die ihn suchen, Vergelter sei. Etwas Eigenes aber hat der Glaube, welcher den subjectiven Grund der Rechtfertigung constituirt. Dieser hat zum eigensten und formalen Objecte den Sohn Gottes. Mit diesem Bekenntnisse verläßt der Christ den niedrigen Standpunkt der Erkenntniß Gottes im Judenthume, und erhebt sich

Socinianer und Rationalisten späterer Zeit sich bemühten, diesem Namen „Sohn Gottes“ eine uneigentliche Bedeutung beizulegen — ein aus einem doppelten Grunde eitles Bemühen: eitel, da der Beweis der göttlichen Natur und Persönlichkeit des Sohnes nicht an diesem Namen hängt und daher, wie wir später sehen werden, unerschütterlich feststünde, wenn dieser Name auch nicht ein einziges Mal in der Schrift enthalten wäre; eitel aber auch deßhalb, weil die heilige Schrift in der allseitigsten Weise ausspricht, daß sie den Namen Sohn Gottes, wo sie denselben von Christus gebraucht, nicht in einem uneigentlichen, sondern im höchsten und eigentlichsten Sinne versteht. Letzteres allein soll an diesem Orte nachgewiesen werden.

1. Vor Allem hat man hier mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Ausdrücke der heiligen Schrift immer im eigentlichen Sinne verstanden werden müssen, wenn nicht durch sie selbst oder die Natur der Sache ein uneigentlicher Sinn gefordert wird. Dieses muß um so mehr von dem Christo beigelegten Namen Sohn Gottes gelten, da ihm derselbe, wie wir gesehen haben, in so nachdrücklicher und constanter Weise gegeben, und gerade durch diesen Namen die das Heil bedingende Fundamentalwahrheit des christlichen Glaubens ausgesprochen wird.

2. Sodann hat man mit Recht darauf hingewiesen[1]), daß die heilige Schrift zwar oftmals in der Mehrzahl von „Kindern“ oder „Söhnen“ Gottes in einem uneigentlichen Sinne redet, auch mitunter den Singular „Sohn Gottes“ auf ein Collectivum anwendet, daß sie aber niemals ein bestimmtes Individuum, eine einzelne Person „Sohn Gottes“ oder

---

auf die höhere Stufe der Gnosis, welche das Evangelium eröffnet hat. Dieses stellt oben an und vor Allem die explicite Lehre, die vorher nicht so aufgeschlossene, von dem Sohne Gottes, dem persönlichen, wesenseigenen und einzig erzeugten, welcher da erschienen im Fleische zu unserem Heile, Eine Person ist mit dem, der da heißt Jesus der Christus. Hebr. 1, 1—3. Col. 1, 13 f. 1 Joh. 2, 23 f.; 5, 5. 20. Wie mit dieser Thatsache der Einfleischung die Wiederannäherung Gottes zu unserem Geschlechte angebahnt und vermittelt wurde, so ist hinwiederum die Anerkennung Jesu als des eingefleischten Sohnes Gottes der Anfang und Grund der Gemeinschaft unser mit Gott. Joh. 3, 36; 20, 31; 1 Joh. 4, 15. Dies das Centraldogma, von welchem aus Alles, was das κήρυγμα sonst noch von ihm kund thut, Wahrheit, Werth und Bedeutung empfängt, welches in die Tiefe eingesenkt das Herz mit vordem nicht gekannten Empfindungen, wie mit einem neuen Odem wonnig durchschauert und durchströmt. — του ἠγαπήσαντός με.“

1) *Franzelin*, De incarn. Thes. 3, II.

„den Sohn Gottes" nennt, als allein Christus[1]). Dieses ist um so bezeichnender, da an und für sich nichts im Wege stünde,

1) So werden die Engel im Buche Job Söhne Gottes genannt, *Job* 1, 6; 2, 1, was die LXX mit οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ wiedergibt. Deßgleichen *Job* 38, 7: Cum me laudarent simul astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei (LXX: πάντες ἄγγελοί μου). — So werden die Nachkommen Seths Gen. 6, 2. 4 die Kinder Gottes genannt. *Deut.* 14, 1 wird den Israeliten gesagt, um sie von heidnischen Gebräuchen abzuhalten: Filii estote Domini Dei vestri. Die Worte Ps. 28, 1: Afferte Domino, filii Dei, etc. beziehen sich auf die Engel oder auch auf die Israeliten. Zu den Richtern Israels ist gesprochen: Ego dixi, dii estis, et filii Excelsi omnes. *Ps.* 81, 6 cf. V. 1. 2: Deus stetit in synagoga deorum: in medio autem deos dijudicat. Usquequo judicatis iniquitatem . . . Vgl. *Joann.* 10, 34 unten S. 156, Note 4. So verkündet der Prophet von (dem erlösten) Israel: Non populus meus vos: dicetur eis: Filii dei viventis. *Osee* 1, 10. In allen diesen Fällen wird nur im Plural von filii Dei geredet und dieser Name nur auf eine ganze Gattung vernünftiger Geschöpfe in confuso angewendet. Letzteres ist auch da der Fall, wo der Singular unbestimmt im Sinne von „ein Kind Gottes" gebraucht wird; so wenn es *Eccli* 4, 11 vom Barmherzigen heißt: et eris tu velut filius Altissimi obediens, et miserebitur tui magis, quam mater. So wird das Volk Israel „Sohn Gottes" genannt: Filius meus primogenitus Israel. Dixi tibi: dimitte filium meum ut serviat mihi. *Exod.* 4, 22. 23. Cf. *Jer.* 31, 9. 20 (oben S. 143, Note 4). *Os.* 11, 1. Hierher würde auch *Sap.* 2, 13. 18 gehören, wo die Gottlosen von dem Gerechten sprechen: Filium Dei se nominat . . . Si enim est verus filius Dei, suscipiet illum etc. — wenn man diese Stelle nicht ausschließlich von Christus verstehen will. Cf. *Matth.* 27, 43. Eine Ausnahme von dieser Regel scheint nur die Prophetie Nathan's *2 Reg.* 7, 14. *1 Paral.* 17, 13; 22, 10; 28, 6 zu machen. Allein einestheils, heißt es in derselben nur, Gott wolle dem Salomon zum Vater und er solle ihm zum Sohne sein, anderntheils hat diese Prophetie den Messias zum Ziele. Im neuen Testamente herrscht derselbe Sprachgebrauch, wie im alten. Keine andere bestimmte Einzelperson wird Sohn Gottes, der Sohn Gottes genannt, als Christus allein. Dagegen werden unzähligemal diejenigen (adoptirte) Kinder Gottes genannt, welche Christus durch die Gnade dazu macht. *Matth.* 5, 9. 45; *Luc.* 20, 36; *Joann.* 1, 12; 11, 52; *Rom.* 8, 14. 16; 9, 8. 26; *Gal.* 3, 26; 4, 5. 6; *Eph.* 5, 1; *Phil.* 2, 15; *1 Joann.* 3, 1. 2 etc. Ebenso kommt auch im unbestimmten Sinne „ein Kind Gottes" der Singular vor, z. B. *Gal.* 4, 7: Itaque jam non est servus, sed filius. Quod si filius, et haeres per Deum. Daß dieses von der Adoptivkindschaft der Erlösten zu verstehen, geht aus dem unmittelbar Vorhergehenden noch klarer hervor: Misit Deus filium suum . . . ut adoptionem filiorum reciperemus. Quoniam autem estis filii, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater. *Gal.* 4, 4—6. Cf. *1 Joann.* 5, 1, wo es ganz gleichbedeutend mit *Joann.* 1, 12. 13 (dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt . . . qui non ex sanguinibus . . . sed ex Deo nati sunt) heißt: Omnis qui credit quoniam Jesus est Christus, ex Deo natus est. Aehnlich *Apoc.* 21, 7: Qui vicerit, possidebit haec, et ero illi Deus, et ille erit mihi filius. Vgl. die Lehre von der

diesen Namen im uneigentlichen Sinne auch auf eine bestimmte einzelne geschaffene Person anzuwenden; aber offenbar wollte der heilige Geist in der heiligen Schrift diesen Namen Christo allein vorbehalten, ihn nur von ihm und stets im eigentlichen Sinne gebrauchen.

3. Abgesehen davon unterscheidet die heilige Schrift ausdrücklich die wahre und eigentliche Sohnschaft Jesu Christi von der Adoptivkindschaft, wie sie Engeln und Menschen beigelegt wird.

a. Bezüglich der Engel führt dieses der Apostel im Beginne des Hebräerbriefes aus. So hoch ist Christus über die Engel erhaben, als sein Name „Sohn" erhaben über ihren Namen[1]). Denn zu welchem der Engel sprach Gott je: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt[2]). Und wiederum: Ich werde

---

Gnade und Rechtfertigung. Im neuen Testamente scheint eine Ausnahme im Geschlechtsregister *Luc.* 3, 23 sq. bezüglich Adams stattzufinden. Nachdem nämlich dieses Register mit den Worten begonnen: Et ipse Jesus erat incipiens quasi annorum triginta, ut putabatur, filius Joseph, fährt es fort: qui (Joseph) fuit Heli, qui fuit Mathat etc. etc. und schließt endlich: . . . qui fuit Seth, qui fuit Adam, qui fuit Dei. Manche Väter, darunter Athanasius, haben dieses: qui fuit Dei, nicht auf Adam, sondern in einer freilich sehr künstlichen Interpretation auf Christus bezogen. Das beweist wenigstens für die Ueberzeugung der Väter, daß der Name der Sohn Gottes nur Christo von der Schrift gegeben werde. Der Sinn der Stelle kann jedoch keinem Zweifel unterliegen. Der Evangelist, der die Reihenfolge der natürlichen, aber auch der nur legalen, auf Adoption beruhenden Stammväter Josephs bis auf Adam aufzählt, sagt zunächst nur, daß Adam nicht weiter einen Stammvater habe, sondern von Gott erschaffen sei. In diesem Sinne kann allerdings Adam, der ja auch das ganze Menschengeschlecht repräsentirt, wie wir bereits oben S. 131, Note 3 bemerkt, schon in der natürlichen Ordnung der Schöpfung in einem einzigen Sinne Kind Gottes genannt werden. Und auch bezüglich der Gnadenordnung kann man insofern Aehnliches sagen, als Gott von Anbeginn an den Adam und in ihm das ganze Menschengeschlecht zum Adoptivkinde angenommen hatte. Insofern steht auch im Geschlechtsregister der erste Adam, als Typus Christi, diesem als dem Sohne Gottes im wahren und eigentlichen Sinne gegenüber, als welcher er vom himmlischen Vater am Jordan *Luc.* 3, 22 erklärt worden war. Wenn daher auch der erste Adam, in einem uneigentlichen Sinne, aber in seiner Stellung als Haupt aller Kinder Gottes, im Singular und im bestimmten Sinne mit diesem Namen bezeichnet wäre, so würde dieses die allgemeine Regel nicht aufheben, sondern bestätigen. Vgl. *Franzelin*, De Incarn. Thes. 3, II, p. 19. 20.

1) Tanto melior angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen hereditavit. *Hebr.* 1, 4.

2) *Ps.* 2, 7.

ihm Vater sein, und er wird mein Sohn sein[1]). Und wenn er den Erstgeborenen abermals in die Welt einführt, spricht er: Es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes[2]). Und in Hinsicht auf die Engel sagt er zwar: Er macht seine Engel zu Winden, und seine Diener zu Feuerflammen[3]); aber zum Sohne spricht er: Dein Thron, o Gott, steht immer und ewig[4]) . . . Und zu welchem Engel hat er je gesagt: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße gelegt habe[5]). Sind nicht alle dienende Geister, ausgesandt zum Dienste um Derer willen, welche die Seligkeit ererben sollen[6])?

Es kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß der Apostel in dieser Stelle nicht nur die Erhabenheit Christi über die Engel lehrt, sondern daß er auch ausspricht, daß Christus der Sohn Gottes im eigentlichen und absoluten Sinne ist. Dies geht nicht nur daraus hervor, daß er ihn unmittelbar vorher als den consubstantialen Abglanz, das wesenhafte Ebenbild Gottes des Vaters und als den Schöpfer und Erhalter aller Dinge bezeichnet[7]), sondern aus den angeführten Worten selbst, worin er ihm neben anderen göttlichen Attributen einestheils die ewige Zeugung aus dem Vater, anderntheils die Anbetung Seitens der Engel zuschreibt. Wohl redet der Apostel hier und im ganzen Hebräerbriefe von Christus auch seiner Menschheit nach, sowie von der durch seine Selbstentäußerung bis zum Opfertode des Kreuzes verdienten Verherrlichung dieser Menschheit[8]): allein dieser Mensch ist eben persönlich der ewige wesensgleiche Sohn, und das vor Allem hebt der Apostel in unserer Stelle hervor. Wohl ist ihm auch zum Lohn des in seiner Menschheit vollbrachten Leidens ein Name über alle Namen, die im Himmel und auf Erden genannt werden[9]), nämlich der Name Sohn, gegeben; allein dieser Name gebührt ihm auch von Natur, ist ihm daher nicht, wie Engeln und Menschen, nur aus Gnade gegeben, sondern er ist von Natur sein eigen, und dies soll, wie Thomas bemerkt, ange-

---

1) *2 Reg.* 7, 14. — 2) *Ps.* 96, 7. — 3) *Ps.* 103, 4. — 4) *Ps.* 44, 7. — 5) *Ps.* 109, 1. — 6) *Hebr.* 1, 4—14. 7) Hebr. 1, 2. 3. Davon §. 224. — 8) Vgl. Hebr. 1, 3. 10. — 9) Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur. *Phil.* 2, 8—10.

deutet sein, wenn es Hebr. 1, 4 heißt, er habe diesen Namen ererbt[1]).

b. Ebenso klar unterscheidet die heilige Schrift die wahre und eigentliche Sohnschaft Christi von der Adoptivkindschaft der Erlösten und Gerechtfertigten. Er, das ewige Wort, ist der eingeborene Sohn, Denen aber, die an ihn glauben, hat er die Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden[2]). Er ist Sohn von Natur, sie nehmen an seiner Kindschaft Theil durch die Gnade der Wiedergeburt[3]), welche sie aus der Gnadenfülle empfangen, die in ihm als in ihrem Ursprunge ist[4]).

c. Endlich unterscheidet die heilige Schrift Christus als den wahren und eigentlichen Sohn Gottes von allen Richtern, Propheten, überhaupt von den rein menschlichen Stellvertretern Gottes und der göttlichen Autorität, welche hie und da im uneigentlichen Sinne als Söhne Gottes oder als Götter bezeichnet werden. Während Gott im alten Testamente durch die Propheten zu den Menschen gesprochen, hat er in der Fülle der Zeit durch seinen Sohn zu uns geredet[5]). Dieser allein ist Sohn Gottes im eigentlichen Sinne[6]) und deßhalb Herr im Hause Gottes, während Moses, der größte unter den

---

1) Haereditas enim consequitur originem. Unde Christus, quod filius sit, habet ex origine et per naturam, angeli autem (sc. quod filii Dei dicantur *Job* 1 & 2) ex dono gratiae. *S. Thom.* Comment. in Hebr. 1, 4.

2) Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus. *Joann.* 1, 12.

3) . . . qui ex Deo nati sunt. *Joann.* 1, 13. Cf. *1 Petr.* 1, 23.

4) Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia. *Joann.* 1, 16. Cf. *Col.* 2, 9. 10. *Eph.* 1, 3.

5) Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio. *Hebr.* 1, 1. 2.

6) Das erklärt sofort der Apostel in der unzweideutigsten Weise durch die Worte: Quem constituit heredem universorum, per quem fecit et saecula, qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae ejus, portansque omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram majestatis in excelsis. *Hebr.* 1, 2. 3, wozu der heil. Thomas bemerkt: Excellentiam . . . Christi denotat, quantum ad quatuor. Primo quantum ad proprietatem originis vocando eum verum Dei filium naturalem, cum dicit: *Locutus est nobis in Filio.* Secundo quantum ad magnitudinem dominationis, ibi: *Quem constituit heredem universorum.* Tertio quantum ad virtutem operationis, ibi: *Per quem fecit et saecula.* Quarto quantum ad sublimitatem dignitatis, ibi: *Qui cum sit splendor gloriae.*

Propheten[1]), Knecht und Diener ist[2]). So hat auch Christus in den Parabeln vom Weinberge und vom Gastmahle sich selbst als den Sohn des Königs, die Propheten und Apostel aber als Diener und Boten bezeichnet[3]). Gerade auf diesem absoluten Unterschiede zwischen den uneigentlichen Söhnen und dem wahren Sohne Gottes beruht die Argumentation Christi, daß, wenn in der heiligen Schrift selbst Solche, an die das Wort Gottes erging, Götter genannt wurden, man doch ihn nicht der Blasphemie beschuldigen könne, wenn er, den der Vater geheiligt und in die Welt gesendet hat, d. h. wenn er, der vom Himmel gekommene und Mensch gewordene Logos, sich den Sohn Gottes nennt[4]).

---

1) Et non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem. *Deut.* 34, 10.

2) Moyses quidem fidelis erat in tota domo ejus tanquam famulus ... Christus vero tanquam filius in domo sua, quae domus sumus nos. *Hebr.* 3, 5. 6. Vgl. *Joann.* 1, 17: Quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est.

3) Simile factum est regnum coelorum homini regi, qui fecit nuptias filio suo. Et misit servos suos, vocare invitatos ad nuptias. *Matth.* 22, 2. 3. Daß der Königssohn in der Parabel Christus ist, darüber besteht nicht der mindeste Zweifel. Es ist der Bräutigam, von dem Christus *Matth.* 9, 15 den Pharisäern sagt, welche seine Jünger, weil sie jüdische Fasten nicht hielten, tadelten: Numquid possunt filii sponsi lugere, quamdiu cum illis est sponsus; von dem Johannes der Täufer das Zeugniß gibt: Qui habet sponsam, sponsus est; amicus autem sponsi, qui stat et audit eum, gaudio gaudet propter vocem sponsi. *Joann.* 3, 29 und wovon es *Apoc.* 19, 7 heißt: Gaudeamus, et exultemus, et demus gloriam ei; quia venerunt nuptiae Agni, et uxor ejus praeparavit se. Es ist derselbe königliche Bräutigam, den die Jungfrauen erwarten und der als der Weltrichter dargestellt ist. *Matth.* 25, 10—12. Wenn möglich noch bezeichnender ist die Parabel vom Weinberg. *Matth.* 21, 33—46. *Marc.* 12, 1—12. *Luc.* 20, 9—19, welche eines der gewaltigsten Zeugnisse ist, welche Christus von sich selbst ablegt. Gott hat seinen Weinberg angelegt, sein auserwähltes Volk den Häuptern desselben anvertraut. Vergeblich aber schickt er seine Diener, die Propheten, zu den treulosen Winzern; dieselben mißhandeln oder erschlagen sie. Da schickt er zuletzt seinen Sohn zu ihnen und spricht: „Vor meinem Sohne werden sie doch Ehrfurcht haben." Als aber die Winzer den Sohn sehen, sprechen sie untereinander: Das ist der Erbe, kommt, wir wollen ihn umbringen ꝛc. Ausdrücklich wendet Christus dann diese Parabel auf sich selbst an, indem er sich zugleich als den von den Bauleuten verworfenen Eckstein (vgl. oben S. 73, N. 5) zu erkennen gibt und den Juden ihre Verwerfung ankündigt, was diese wohl verstehen und ihn deßhalb zu ergreifen suchen.

4) Christus hatte erklärt: Ich und der Vater sind eins — deßhalb wollten ihn die Juden steinigen, de blasphemia, et quia tu, cum homo sis, facis te ipsum Deum. Darauf antwortet Jesus: Nonne scriptum est in lege

III. Es ist eine von Hugo Grotius und von den Socinianern, noch häufiger von den modernen Rationalisten aufgestellte Behauptung, daß der Ausdruck Sohn Gottes nach dem zur Zeit Christi unter den Juden herrschenden Sprachgebrauche nichts Anderes, als den Messias bedeute, und somit gleichbedeutend sei mit Sohn Davids, König Israels und anderen den Messias bezeichnenden Ausdrücken. Daher könne aus dem Ausdrucke Sohn Gottes keineswegs die göttliche Persönlichkeit des Messias im eigentlichen Sinne gefolgert werden. Wenn daher auch die heilige Schrift Christus den Sohn Gottes in einem ihm ausschließlich eigenen und in einem höheren Sinne nenne, als Israel und seine Häupter, als die Gläubigen und selbst die Engel Söhne oder Kinder Gottes genannt werden, so folge daraus noch nicht, daß Christus Gott selbst, die zweite Person der Gottheit, sondern nur, daß er der wegen seiner göttlichen Sendung und Bestimmung und seiner Tugenden über alle anderen Geschöpfe erhöhte Messias sei.

Allein diese Behauptung ist falsch und die Gründe, worauf man sie stützt, sind unstichhaltig.

1. Selbstverständlich bezeichnet der Name Messias, Christus, Sohn Davids u. s. w. sachlich dieselbe Person, welche auch durch den Namen Sohn Gottes bezeichnet wird, aber nicht in derselben Beziehung. Denn es ist dieselbe göttliche Person, welche ihrer göttlichen Natur nach im wahren und eigentlichen Sinne Sohn Gottes, und ihrer menschlichen Natur nach der mit Fülle des heiligen Geistes gesalbte Sohn Davids ist, und dieser göttlich gesalbte Sohn Davids ist, sowohl seiner göttlichen, als seiner menschlichen Natur nach, der König Israels und der ganzen Menschheit. Deßhalb sind Messias oder Davids Sohn und Gottes

---

vestra: „Quia ego dixi, dii estis“ (Ps. 81, 6. S. oben S. 152, Note 1)? Si illos dixit deos, ad quos sermo Dei factus est, et non potest solvi scriptura; quem Pater sanctificavit et misit in mundum, vos dicitis: Quia blasphemas! quia dixi: Filius Dei sum! *Joann.* 10, 33—36. Es sagt also hier Christus keineswegs, daß er sich nur im uneigentlichen Sinne Sohn Gottes genannt, sondern er weist nach, daß er das volle Recht habe, sich im eigentlichen Sinne Sohn Gottes zu nennen, da er der, seiner Menschheit nach von Gott Geheiligte, mit der Gottheit Gesalbte und in die Welt gesendete Sohn Gottes ist. Er hält also aufrecht, was er gesagt: Ich und der Vater sind eins, und was die Juden mit Recht von seiner Gottheit verstanden. Das beweisen sonnenklar die sofort folgenden Worte: Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi; si autem facio; et si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est, et ego in Patre. *Joann.* 10, 37. 38.

Sohn nicht schlechthin identische Begriffe; vielmehr fügt der Begriff Sohn Gottes dem Begriffe Messias das höchste und wichtigste Moment bei, daß nämlich der von David seiner Menschheit nach stammende Messias zugleich von Ewigkeit der wahre und wesensgleiche Sohn Gottes des Vaters ist.

2. Dieses lehrt bereits das alte Testament[1]), wenn auch nicht mit derselben vollendeten Klarheit, wie das neue. Daher konnte auch ein erleuchteter Israelite, zumal wenn er hiezu besondere Gnade, Belehrung und Beweise[2]) empfing, in Christus nicht nur den verheißenen Messias als Davidssohn, sondern auch den Sohn Gottes im wahren und eigentlichen Sinne erkennen. Wenn daher Nathanael Christus mit den Worten bekennt: Du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels[3]) — so ist diese Stelle keineswegs ein Beweis dafür, daß „der Sohn Gottes" nichts Anderes, als „der König Israels" und einen menschlichen Messias bedeute; vielmehr ist offenbar das Bekenntniß des Nathanael, mag auch diesem selbst die ganze Größe dessen, was sein Mund aussprach, noch nicht vollkommen aufgeschlossen gewesen sein[4]), in demselben höchsten und eigentlichen Sinne von dem consubstantialen Sohne Gottes, und nicht von der bloßen Messianität, nach der Intention des Evangelisten und des heiligen Geistes zu verstehen, wie das auf das Zeugniß Gottes selbst sich stützende Zeugniß des Täufers: Ich habe gesehen und Zeugniß abgelegt, daß dieser der Sohn Gottes ist[5]); von diesem Zeugnisse des Täufers aber steht durch die Autorität Christi selber unzweifelhaft fest, daß es

1) S. oben §. 217.

2) So war dem Nathanael das Zeugniß des Täufers: quia hic est Filius Dei, *Joann.* 1, 34, ohne Zweifel wenigstens durch Philippus bekannt, deßgleichen hatte er soeben den Beweis erhalten, daß Christus „Alles wisse". Vgl. *Joann.* 16, 30: Nunc scimus, quia scis omnia, et non opus est tibi, ut quis te interroget; in hoc credimus, quia a Deo existi.

3) Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ. *Joann.* 1, 50.

4) Man kann dieses mit manchen Vätern und katholischen Exegeten annehmen, ohne der dogmatischen Tragweite seiner Worte etwas zu vergeben. Wenn daher z. B. Chrysostomus (Hom. 21 in Joann.) zu unserer Stelle sagt, daß Nathanael zwar dem Worte, aber nicht dem Verständniß nach dasselbe gesagt habe, was Petrus *Matth.* 16, 16 in seinem Bekenntniß, und daß er deßhalb von Christus nicht dasselbe Lob, wie Petrus, empfangen habe, so läßt sich dieses mit der Auslegung Augustin's und vieler anderen Väter und Theologen wohl vereinigen, welche *Corn. a Lap.* zu Joann. 1, 48 mit den Worten ausspricht: „Filius Dei" naturalis et consubstantialis, ideoque Deus, hoc enim nude verba sonant. Vgl. auch *Franzelin* a. a. O.

5) *Joann.* 1, 34.

von der wahren und eigentlichen Sohnschaft Gottes zu verstehen ist[1]). In diesem Sinne hat Christus auch das Zeugniß des Nathanael bestätigt, indem er ihn und die übrigen Jünger auf den offenen Himmel und das Auf- und Niedersteigen der Engel über dem Menschensohne hinweist[2]), der eben dadurch als der wahre Gottessohn offenbar wird[3]).

3. Wenn man behauptet hat, daß Sohn Gottes zur Zeit Christi ein allgemein üblicher Ausdruck für den Messias gewesen sei, so fehlen für diese Behauptung alle exegetischen und historischen Beweise; vielmehr sprechen die Evangelien[4]), sowie auch geschichtliche

---

1) *Joann.* 5, 33 beruft Christus sich auf das wahrhaftige Zeugniß des Johannes, und 5, 36 auf das größere Zeugniß des Vaters; daß er aber diese Zeugnisse nicht nur für seine Messianität, sondern für seine wahre Gottessohnschaft anruft, ergibt sich aus dem ganzen Kapitel. Man vgl. nur *Joann.* 5, 22—29.

2) Amen, Amen dico vobis, videbitis coelum apertum et angelos Dei ascendentes et descendentes supra filium hominis. *Joann.* 1, 51. Mag man in diesen Worten eine Anspielung auf die Jakobsleiter (Gen. 28), oder auf den über den Seraphim Thronenden (Js. 6) erblicken, oder noch andere Beziehungen in diesen Worten finden, immer ist dadurch die göttliche Herrlichkeit Christi, als des Herrn der Engel, und sein göttliches Werk, die Wiedereröffnung des durch die Sünde verschlossenen Himmels (*Hebr.* 9, 8. 12; 10, 19), ausgedrückt.

3) Daß unsere Auffassung des Bekenntnisses des Nathanael und des Zeugnisses des Johannes die richtige ist, geht mit Evidenz aus dem ganzen Zusammenhange des 1. Kapitels und des ganzen Johannesevangeliums hervor. Im Prolog spricht Johannes die ewige göttliche Persönlichkeit und die Menschwerdung des Logos aus, um sodann diese seine These durch sein gesammtes Evangelium zu belegen. Zu diesem Zwecke führt er sofort das Zeugniß des Johannes für die Präexistenz Christi seiner Gottheit nach (*Joann.* 1, 15 f. unten S. 185, Note 1), für seine Gnadenfülle (*Joann.* 1, 16), für seine Erhabenheit über Moses (*Joann.* 1, 17), für sein Sein im Schoße des Vaters und sein Schauen desselben (*Joann.* 1, 18), sodann sein Zeugniß vor der Gesandtschaft aus Jerusalem an, wonach Christus der von Isaias (40, 3) verkündete Herr ist (*Joann.* 1, 23); allem dem fügt er sodann die Versicherung des Johannes bei, daß er durch die Erscheinung des heiligen Geistes Christus als den Sohn Gottes erkannt habe (*Joann.* 1, 33. 34). Wie ist es da nur möglich, den Evangelisten in einem anderen Sinne zu verstehen, wenn er unmittelbar darauf von dem Bekenntniß des Nathanael und der Bestätigung desselben durch Christus redet?

4) Wo immer die Juden in ihrem Sinne in den Evangelien vom Messias reden, nennen sie ihn den Sohn Davids. So die Blinden *Matth.* 9, 27 miserere nostri, fili David; so nach der Heilung des blinden und stummen Besessenen die Juden: et stupebant omnes turbae, et dicebant: Numquid hic est filius David? *Matth.* 12, 23. So die zwei Blinden am Wege von Jericho. *Matth.* 20, 30. Cf. *Marc.* 10, 47. *Luc.* 18, 38. So auch der Jubelruf bei

Gründe gegen diese Behauptung. Nie hat ein Pseudo-Messias sich Sohn Gottes genannt[1]). Es entsprach das ganz der fleischlichen Auffassung des Messias, welche im Zeitalter Christi die Juden beherrschte.

4. Daher war gerade das Hauptbemühen Jesu Christi, sowohl in seinen Controversen mit den Pharisäern, als in seinen vertraulichen Unterredungen mit seinen Jüngern, darauf gerichtet, sie von ihren fleischlichen Vorstellungen zu heilen und insbesondere sie zur Erkenntniß seiner göttlichen Persönlichkeit zu erheben. So zeigt er ihnen in der bereits betrachteten Belehrung über den 109. Psalm, daß der Messias nicht lediglich Davidssohn, sondern zugleich im wahren und eigentlichen Sinne Gottessohn ist[2]). Auch die wichtigsten vertraulichen Belehrungen seiner Apostel, namentlich seine letzten Reden, haben den Hauptzweck, sie zur Erkenntniß des Geheimnisses des Kreuzes und seiner göttlichen Persönlichkeit zu führen[3]), wie darauf auch schon sein Gespräch mit Nikodemus abzielt[4]).

---

dem feierlichen messianischen Einzuge Jesu in Jerusalem: Hosanna filio David! *Matth.* 21, 9 — Benedictum, quod venit regnum patris nostri David! *Marc.* 11, 10. Oder sie nennen ihn den König Israels. So die Spötter: Si rex Israel est, descendat nunc de cruce, *Matth.* 27, 42. Hiemit ist die Lästerung im folgenden Verse nicht identisch: Confidit in Deo, liberet nunc, si vult eum; dixit enim: quia Filius Dei sum. Ebenso nennen die Juden den Messias den Propheten (ὁ προφήτης) vorzugsweise, nämlich den von Moses verkündeten großen Propheten; so die Gesandtschaft an Johannes den Täufer *Joann.* 1, 21. 25; ferner das Volk bei der Brodvermehrung (οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης *Joann.* 6, 14.) Aehnlich das Volk am Skenopegienfeste *Joann.* 7, 40. Noch häufiger wird von den Juden der Name Messias oder Christus gebraucht *Joann.* 4, 25; 7, 26. 31; 9, 22; 10, 24; 12, 34. Den Namen Sohn Gottes dagegen gebrauchen die Juden nie aus eigener Initiative, sondern nur, indem sie es Christus zum Vorwurfe machen, daß er sich so nenne, was sie als Gotteslästerung bezeichnen, weil er sich dadurch Gott gleich mache. Propterea ergo magis quaerebant eum Judaei interficere; quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo. *Joann.* 5, 18. Vgl. *Joann.* 10, 36. S. oben S. 73, Note 5; S. 156, Note 4.

1) *Franzelin* a. a. O. S. 20.

2) *Matth.* 22, 41 sq. S. oben S. 60, Note 4.

3) Man denke nur an *Joann.* 14, 9: Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me? Philippe, qui videt me, videt et Patrem. Vgl. *Joann.* 16, 30.

4) Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis . . . Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret... Et nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo. *Joann.* 3, 14. 16. 13.

5. Hiernach kann es nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß in dem Bekenntnisse des heil. Petrus: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes[1]), nicht nur ausgesprochen wird, daß Jesus der Christus der Messias, sondern auch, daß er im wahren und eigentlichen Sinne der Sohn des lebendigen Gottes ist. So verstehen die heiligen Väter und die Theologen einmüthig diese Stelle und erblicken in ihr einen unwiderleglichen Beweis der Gottheit Christi und seiner wahren Gottessohnschaft[2]). Dasselbe ergibt sich auch aus dem Inhalt und Zusammenhang des Textes. Christus, der schon vorher die Apostel genugsam über seine göttliche Persönlichkeit unterrichtet und auch bereits wiederholt von ihnen und insbesondere von Petrus das Bekenntniß empfangen, daß er der wahre Sohn Gottes sei[3]), fordert hier gegen Ende seines

---

1) Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. *Matth.* 16, 16.

2) D. Petrus per revelationem summi Patris, corporea superans, et humana transcendens, vidit mentis oculis Filium Dei vivi, et confessus est gloriam deitatis. *Leo M.*, Sermo de Transfig. Ebenso *Athanasius*, *Augustinus*, *Hilarius*, *Basilius*, *Hieronymus* etc. ap. *Maldon.* et *Corn. a Lap.* cit. Mit allen älteren großen Exegeten stimmen auch die neueren katholischen Ausleger überein. Vgl. z. B. Bisping, das Evang. Matth. S. 341. Schegg, sechs Bücher d. Lebens Jesu, B. 1, S. 526. Schanz, Matth. S. 375. Bade, Christotheol. S. 160 ff. Allioli und Loch-Reischl z. d. St. „Der Inhalt des Bekenntnisses Petri," sagt Letzterer, „begreift die Grundwahrheiten des Christenthums in kürzester, aber ausgeprägter Form. In dem Namen „Christus" ist das Dogma der Menschwerdung sammt den Zwecken derselben, dem priesterlichen, prophetischen und königlichen Amte des Erlösers ausgesprochen. In der Bezeichnung „Sohn Gottes" wird das Dogma der göttlichen Wesenheit des Heilandes, wie in der Beifügung „Sohn Gottes, des Lebendigen," d. i. des allezeit Seienden (Jehova) und allezeit Wirkenden (El Schaddai), die Einheit und Stetigkeit der göttlichen Werke, von der Schöpfung bis zur Wiederherstellung und Verklärung der Creatur, und die Zusammengehörigkeit der beiden Testamente, des alten und des neuen Testamentes bezeugt. Erwägen wir, daß der Sohn des Menschen „der Christus" heißt und es ist durch die Salbung mit dem heiligen Geiste (Is. 11, 2. *Matth.* 3, 16), und daß der Begriff „Sohn" nothwendig in „Gott dem Lebendigen" den Begriff des Vaters voraussetzt; so umschließt die petrinische Bekenntnißform zugleich das Dogma der Dreipersönlichkeit des „lebendigen Gottes" — mithin Alles, wodurch das Christenthum ist, was es ist, Vollendung der Erkenntniß Gottes zum ewigen Leben Derer, die ihn erkennen und lieben. Vgl. Joh. 17, 3."

3) So Petrus nach den Lehren Christi über die Eucharistie: Domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes! Et nos credidimus et cognovimus, quia tu es Christus Filius Dei — ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. *Joann.* 6, 69. 70. Ebenso die Jünger bei der Rettung des auf Christi Geheiß auf dem stürmenden See wandelnden Petrus, wobei das Wort

Lehrwandels von ihnen, im Gegensatz zu der übrigen Menge und den verschiedenen Ansichten, das Bekenntniß ihres Glaubens an die Grundwahrheit des Christenthums. Das bloße Bekenntniß eines nur menschlichen Messias wäre nicht ein genügendes, ja wäre ein falsches Glaubensbekenntniß gewesen. Allerdings bekennt ihn Petrus als den von den Propheten verheißenen Messias, aber diesen Messias bezeichnet er, ganz der Prophetie entsprechend, im eigentlichen Sinne als den Sohn des lebendigen Gottes. Christus bestätigt dieses Bekenntniß mit der Bemerkung, daß nicht Fleisch und Blut, d. h. natürliches Wissen und Denken, sondern die Offenbarung des Vaters ihm dieses Bekenntniß eingegeben habe[1]). Dieses empfängt seine volle Beleuchtung durch die frühere Erklärung Christi, daß Niemand den Sohn kennt, als der Vater, und daß Vater und Sohn nur aus übernatürlicher Offenbarung erkennbar sind[2]). Es handelt sich also hier nicht um eine Erkenntniß des Messias, wie sie auch den fleischlichen Juden geläufig war, sondern um die Erkenntniß des magnum pietatis sacramentum[3]), der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Daß in dem kürzeren Berichte des Markus es nur heißt: Du bist der Christus[4]), und bei Lukas: Du bist der Gesalbte Gottes[5]), beweist keineswegs, daß Sohn Gottes lediglich von der Messianität, nicht aber von der eigentlichen und natürlichen Gottessohnschaft zu verstehen sei; wohl aber ist das kurze Wort bei Markus und Lukas in dem bei Matthäus näher entfalteten Sinne zu ergänzen. Dasselbe gilt ohne Zweifel auch von den anderen zum Theil bereits angeführten Bekenntnissen[6]) der Gläubigen. So insbesondere von

---

zugleich durch den Act der Anbetung erklärt wird. Qui autem in navicula erant, venerunt, et adoraverunt eum, dicentes: Vere Filius Dei es — ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ. *Matth.* 14, 33. Diese so höchst wichtigen Ereignisse, welche wesentlich die Erziehung und Erhebung der Apostel zum Glauben an Christus als den Sohn des lebendigen Gottes zum Zwecke haben, stehen der Zeit und der Sache nach mit dem Bekenntniß Petri in engem Zusammenhange.

1) Respondens autem Jesus, dixit ei: Beatus es, Simon Bar Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est. *Matth.* 16, 17.

2) Nemo novit Filium nisi Pater; neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. *Matth.* 11, 27. Vgl. *Joann.* 1, 18.

3) *1 Tim.* 3, 16.

4) Σὺ εἶ ὁ Χριστός. *Marc.* 8, 29.

5) Ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς δὲ Πέτρος εἶπε· τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ. *Luc.* 9, 20.

6) Vgl. namentlich S. 158, Note 3.

dem Bekenntniſſe der Martha[1]), deſſen Sinn durch die Zuſätze, daß der Sohn Gottes (vom Himmel) in die Welt gekommen, daß er die Auferſtehung und das Leben ſei, und daß wer an ihn glaubt, das ewige Leben habe, über jeden Zweifel erhoben wird. Deßgleichen von dem durch die Anbetung beſiegelten Bekenntniß des geheilten Blindgeborenen[2]). Ueberhaupt, wo im neuen Teſtament von dem Glauben an Chriſtus, den Sohn Gottes, als Bedingung der Rechtfertigung und des Heiles, die Rede, kann dieſes nimmermehr von einem rein menſchlichen Meſſias verſtanden werden, vielmehr nur von dem, wenn auch der Erkenntniß nach noch nicht vollkommen entwickelten, Glauben an das fleiſchgewordene Wort, von jenem Glauben, von dem Johannes ſchreibt: Auf daß ihr glaubet, daß Jeſus der Chriſtus, der Sohn Gottes iſt, und ihr in dieſem Glauben das Leben habet in ſeinem Namen[3]). Und: Und wir haben es geſehen und bezeugen es, daß der Vater ſeinen Sohn als Heiland der Welt geſendet hat. Wer da bekennt, daß Jeſus der Sohn Gottes iſt, in dem bleibt Gott und er in Gott[4]). Wenn daher der äthiopiſche Kämmerer vor ſeiner Taufe das Bekenntniß ablegt: Ich glaube, daß Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes iſt[5]), ſo kann dieſes nur von demſelben Sohne

1) Dixit ei Jesus: Ego sum resurrectio et vita: qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet; et omnis qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum. Credis hoc? Ait illi: Utique Domine, ego credidi, quia tu es Christus Filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti. *Joann.* 11, 25—27.

2) (Jesus) dixit ei: Tu credis in Filium Dei? Respondit ille, et dixit: Quis est, Domine, ut credam in eum. Et dixit ei Jesus: Et vidisti eum, et qui loquitur tecum, ipse est. At ille ait: Credo, Domine! et procidens adoravit eum. *Joann.* 9, 35—38. Dieſer Glaube wird ſofort vom Heilande als der wahre und auf göttlicher Erleuchtung beruhende mit den Worten anerkannt: In judicium ego in hunc mundum veni, ut qui non vident, videant; et qui vident, caeci fiant. *Joann.* 9, 39. Dieſes wäre aber nicht möglich, wenn der Blindgeborene, im Widerſpruch mit der Wahrheit, den Meſſias mit den fleiſchlichen Juden, als puren Menſchen, als bloßen Davidsſohn betrachtet hätte. Daher iſt auch „προσεκύνησεν αὐτῷ" von wahrer Anbetung zu verſtehen. Es gehörte der Blindgeborene eben zu jenen Kleinen, von denen der Heiland ſprach: 'Confiteor tibi Pater, Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. *Matth.* 11, 25. vgl. 26 u. 27 oben S. 162, Note 2.

3) *Joann.* 20, 31.

4) *1 Joann.* 4, 14. 15.

5) Ecce aqua, quid prohibet me baptizari? Dixit autem Philippus: Si credis ex toto corde, licet. Et respondens ait: Credo Filium Dei esse Jesum Christum. *Act.* 8, 36. 37.

Gottes verstanden werden, der auch in der Taufformel mit dem Vater und heiligen Geiste als Princip unseres Heiles und als unser Endziel bezeichnet wird.

Hiernach versteht es sich von selbst, daß, wo Jesus selbst sich den Sohn Gottes oder schlechthin den Sohn nennt, er es in keinem anderen, als im eigentlichen Sinne nimmt und nehmen kann. Dieses ergibt sich auch auf's Klarste aus jenen zahlreichen Stellen, worin Jesus sich als dem Sohne göttliche Attribute beilegt[1]).

6. Wenn daher Jesus Christus eidlich vor dem hohen Rath bekannte, daß er der Sohn Gottes sei, und wenn er für dieses Bekenntniß den Kreuzestod als König der Martyrer erlitt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er sich dadurch nicht etwa als einen rein menschlichen Messias, nach der Meinung der fleischlichen Juden und der modernen Rationalisten, sondern als Sohn Gottes im eigentlichen Sinne bezeugt hat[2]).

---

1) Man vergleiche nur *Joann.* 5, 19—29, wo er sich als dem Sohne dasselbe Wirken, dasselbe absolute Sein und Leben und dieselbe Ehre mit dem Vater zuschreibt. S. unten §. 226.

2) Daß es so nach der Absicht Christi der Fall war, kann für den Gläubigen keinem Zweifel unterliegen. Allein der Context der Evangelien zeigt auch, daß die Juden und der hohe Rath gleichfalls dieses erkannten. Durch die früheren Controversen mit Jesus war es ihnen zum Bewußtsein gekommen, daß sich dieser im höchsten und eigentlichsten Sinne als den Sohn Gottes bekenne. Gerade deßhalb wollten sie ihn steinigen. Propterea magis quaerebant eum Judaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo. *Joann.* 5, 18. Wenn möglich noch klarer tritt dieses *Joann.* 10, 33 in den Worten der Juden hervor: De bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia; et quia tu, homo cum sis, facis te ipsum Deum. Dies war dem Kaiphas nicht verborgen, als er nach Matth. 26, 63 an den Heiland die Frage stellte: Adjuro te per Deum vivum, ut dicas nobis, si tu es Christus Filius Dei — εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. In welchem Sinne aber auch Kaiphas die Frage verstanden haben mag, jedenfalls ist durch das Evangelium selbst festgestellt, in welchem Sinne Christus die Frage beantwortete, indem der Herr bei der bejahenden Beantwortung derselben zugleich auf seine bereits *Ps.* 109, 1 und *Dan.* 7, 9 sq. (S. oben S. 87, Note 1) geweissagte göttliche Herrlichkeit hinweist: Dicit illi Jesus: Tu dixisti, verumtamen (πλὴν) dico vobis: Amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei, et venientem in nubibus coeli. Ebenso und noch nachdrucksamer erzählt Markus den Vorgang: Rursum summus Sacerdos interrogabat eum, et dixit ei: Tu es Christus, Filius Dei benedicti! Jesus autem dixit illi: Ego sum, et videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei, et venientem cum nubibus coeli. *Marc.* 14, 61. 62. Daß der Hohepriester zwischen Christus und Sohn Gottes unterschied, geht noch klarer, als aus diesen Stellen, welche sich auf das nächtliche Verhör beziehen, aus dem Berichte hervor, den uns Lukas 22, 66—70 über das förmliche Gericht

7. Wenn daher die Evangelien so oft und mit so viel Nachdruck Jesus den Christus und den Sohn Gottes nennen, so sind nach dem Bisherigen die Worte Christus und Sohn Gottes keines-

---

des Synedriums in der Morgenfrühe gibt: Et ut factus est dies, convenerunt seniores plebis, et principes Sacerdotum, et Scribae, et duxerunt illum in concilium suum, dicentes: Si tu es Christus, dic nobis! Et ait illis: Si vobis dixero, non credetis mihi; si autem et interrogavero, non respondebitis mihi, neque dimittetis. Ex hoc autem erit Filius hominis sedens a dextris virtutis Dei. Dixerunt autem omnes: Tu ergo es Filius Dei? Qui ait: Vos dicitis, quia ego sum! — Hier fragen sie zuerst: bist du Christus? Und als der Herr auf sein Sitzen zur Rechten Gottes hinweist, fragen sie: du bist also der Sohn Gottes? Uebrigens lag es offenbar in der Absicht Gottes, daß der Hoheprieſter und das Synedrium, wie sie selbst auch denken mochten, so die Fragen stellten, wie es am geeignetsten war, um das feierliche Bekenntniß Christi von seiner Gottheit einzuleiten. Man denke hiebei an das Wort des Kaiphas: Quia expedit vobis, ut unus moriatur homo pro populo, worüber der Evangelist schreibt: Hoc autem a semetipso non dixit; sed cum esset pontifex anni illius, prophetavit, quod Jesus moriturus erat pro gente. *Joann.* 11, 50. 51. Ein fernerer Beweis, daß Kaiphas und das Synedrium das Bekenntniß Christi als ein Bekenntniß seiner wahren Gottheit und Gottessohnschaft verstanden, liegt darin, daß Kaiphas dieses Bekenntniß als Gotteslästerung bezeichnete und der hohe Rath mit ihm: Tunc princeps sacerdotum scidit vestimenta sua, dicens: Blasphemavit; quid adhuc egemus testibus? Ecce nunc audistis blasphemiam. Quid vobis videtur? At illi respondentes dixerunt: Reus est mortis. *Matth.* 26, 65. 66. Das Verhör vor Pilatus liefert zu allem Bisherigen eine neue Bestätigung. Die Juden hatten Christum vor dem Landpfleger angeklagt, daß er sich für den Messias, den König Israels, ausgebe: Hunc invenimus subvertentem gentem nostram, et prohibentem tributa dare Caesari, et dicentem se Christum regem esse. *Luc.* 23, 2. Darauf lautete auch zunächst das Verhör des Pilatus. Aber auf die darauf von Christus ertheilte Antwort, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei, erklärt Pilatus den Juden, daß er keine Schuld an ihm finde. *Joann.* 18, 36—38. Als er nun weiter, trotz alles Geschrei's, auf der Schuldlosigkeit Christi bezüglich jener Anklage verharrte, rücken die Juden erst mit ihrer eigentlichen und Hauptbeschuldigung hervor, daß Christus sich zum Sohne Gottes gemacht. Nos legem habemus, et secundum legem debet mori, quia Filium Dei se fecit. *Joann.* 19, 7. Das Gesetz ist offenbar das Gesetz gegen die Gotteslästerung (Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur. *Lev.* 24, 16. Vgl. oben *Matth.* 26, 65. 66.), nicht, wie Grotius u. A. meinen, das Gesetz gegen die falschen Propheten *Deut.* 18, 20 ff., welches ein ganz anderes Verfahren erfordert hätte. Vgl. *Maranus*, Div. D. N. J. Chr. ed. Wirceb. p. 89. Daß auch Pilatus die Anklage, Jesus mache sich zum Sohne Gottes, als eine andere, als die, er erkläre sich für den König Messias, auffaßte, geht daraus hervor, daß er wegen dessen, was er soeben gehört, noch mehr sich fürchtet und Jesum auf's Neue in's Verhör nimmt und ihn fragt: Unde es tu? *Joann.* 19, 8. 9.

wegs reine Synonyma, sondern es fügt das Wort Sohn Gottes dem Worte Christus die nähere Bestimmung, nämlich die Hervorhebung seiner göttlichen Natur und Persönlichkeit bei, wie dieses auch in der Natur der Sache liegt. Denn Christus, der Gesalbte, ist der Messias nicht seiner göttlichen, sondern seiner menschlichen Natur nach. Daß diese Menschheit aber nicht etwa nur durch eine, wenn auch noch so große Gnade geheiligt, sondern in die göttliche Persönlichkeit des Logos selbst aufgenommen, daß daher der Mensch Jesus im wahren und eigentlichen Sinne Sohn Gottes und Gott, der absolut Heilige, selbst ist, das drückt der Zusatz Sohn Gottes aus.

IV. Das bisher Gesagte erhält eine unwiderlegliche Bestätigung durch die Epitheta, welche das neue Testament dem Namen Sohn Gottes, wo er auf Christus angewendet wird, beifügt.

1. Christus ist im eminenten und absoluten Sinne der geliebte Sohn Gottes, in welchem Gott der Vater sich wohlgefällt[1]).

2. Er ist, im Gegensatz zu allen uneigentlichen und adoptirten

---

1) Dieses göttliche Zeugniß des Vaters bei der Taufe — Et ecce vox de coelis dicens: Hic est Filius meus dilectus — ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός — in quo mihi complacui. *Matth.* 3, 17; *Marc.* 1, 11; *Luc.* 3, 22 — und insbesondere bei der Verklärung — *Matth.* 17, 5; *Marc.* 9, 6; *Luc.* 9, 35 — macht auch der Apostelfürst den Leugnern der göttlichen Herrlichkeit und Wiederkunft Christi gegenüber geltend. Non enim doctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Jesu Christi virtutem et praesentiam (παρουσίαν = Wiederkunft), sed speculatores facti illius magnitudinis. Accipiens enim a Deo Patre honorem, et gloriam, voce delapsa ad eum hujuscemodi a magnifica gloria (die hocherhabene Herrlichkeit — ἡ μεγαλοπρεπὴς δόξα ist Gott selbst): Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui, ipsum audite (die letzten zwei Worte fehlen im Griech.). *2 Petr.* 1, 16. 17. „Das sowohl durch die Wortstellung, wie durch den Artikel emphatisch hervorgehobene ὁ ἀγαπητός bezeichnet Christus als den wahren und eigentlichen Sohn Gottes, auf welchem von Ewigkeit die Liebe des Vaters in ihrer ganzen Fülle ruht. Das εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα „an dem ich Wohlgefallen habe", aber weist darauf hin, daß Christus auch dieser Liebe des Vaters absolut würdig und darum das Wohlgefallen des Vaters in der eminentesten Weise auf ihn gerichtet ist. Ἐγώ steht mit besonderem Nachdrucke und gibt zu bedenken, daß Gott selbst es ist, der hier spricht." *Hundhausen*, Pontific.-Schr. Petri, Bd. 2, S. 225. Auch Paulus bedient sich unseres Ausdruckes: Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum . . . in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo. *Eph.* 1, 5. 6. Dasselbe, was filius dilectus, ist filius dilectionis *Col.* 1, 13: qui ... nos . . . transtulit in regnum Filii dilectionis suae.

Kindern, Gottes des Vaters eigener Sohn, wie der heil. Paulus ſagt[1]).

3. Er iſt, wie Johannes ſagt, der wahre Sohn, in demſelben Sinne, wie Gott der wahre Gott iſt[2]).

4. In demſelben Sinne nennt ihn Johannes den Eingeborenen[3]), oder genauer den einziggezeugten Sohn, worin ſowohl ausgedrückt iſt, daß Gott der Vater keinen anderen Sohn im eigentlichen Sinne hat, als daß dieſer ſein einziger[4]) Sohn von ihm (ewiglich) gezeugt und eben deßhalb allein ſein wahrer und eigentlicher Sohn iſt. Daß Johannes dieſen Sinn mit dem fraglichen Ausdrucke verbindet, geht am Klarſten aus dem Prolog ſeines Evangeliums hervor, wo er das Wort, das Fleiſch geworden, ſofort als den Eingeborenen vom Vater bezeichnet.

1) (Deus) qui etiam proprio Filio suo (τοῦ ἰδίου υἱοῦ) non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum *Rom.* 8, 32. Auch *Hebr.* 7, 28 iſt hier zu erwähnen, wo die Erhabenheit des N. T. über das A. T. daraus bewieſen wird, daß in letzterem ſchwache Menſchen zu Prieſtern beſtellt waren, in erſterem aber der Sohn. Lex enim homines constituit sacerdotes infirmitatem habentes; sermo autem jusjurandi, qui post legem est, Filium in aeternum perfectum (τετελειωμένον).

2) Et scimus quoniam Filius Dei venit, et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus. *1 Joann.* 5, 20. Vgl. unten S. 182, Note 4.

3) Et verbum caro factum est... et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre (ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός) *Joann.* 1, 14. Das quasi — ὡς bedeutet, wie Väter und Exegeten einmüthig bemerken, eine Glorie, wie ſie dem Eingeborenen zukommt, ziemt. Jedoch iſt darin wohl auch angedeutet, daß das, was die Apoſtel ſahen, nicht das herrliche Weſen des Sohnes ſelbſt, ſondern eine unvollkommene Offenbarung deſſelben war. S. *Maldon.* und *Corn. a Lap.* i. h. l. et ibi citati. „Die Bezeichnung Eingeborener, d. i. Einziggeborener, ſteht in einem leicht erkennbaren Gegenſatz zu dem (V. 12) vorhergehenden ‚Kinder Gottes'. So, wie der Logos Kind, Sohn Gottes iſt, iſt er allein, einzig und keiner neben ihm. Was er iſt, ſind wir durch Annahme (Adoption) geworden, darum in einer ganz anderen Weiſe, aus Gnade, nicht von Natur." Hanebergſchegg z. d. St. Außerdem nennt Johannes Chriſtum den Unigenitus *Joann.* 1, 18. Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Vgl. unten S. 195, Note 1. Ferner 3, 16: Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret. 3, 18: Qui autem non credit, jam judicatus est; quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei. Endlich *1 Joann.* 4, 9: In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum. Sonſt kommt der Name Unigenitus ſelten zur Bezeichnung des einzigen Sohnes eines Menſchen vor, ſo bei Iſaak, dieſem Vorbilde Chriſti. *Gen.* 22, 2. 12. *Hebr.* 11, 17. Vgl. auch *Zach.* 12, 10. S. oben S. 93, Note 7. *Jer.* 6, 26. *Am.* 8, 10. *Prov.* 4, 3.

4) So im apoſtol. Glaubensbekenntniß: Credo . . . in Jesum Christum filium ejus unicum. Die griechiſchen Formeln haben υἱὸν μονογενῆ. So i. Antioch. und Jeruſalemit. Formeln, deßgl. das Nicaen. Symbolum.

§. 224.

Die Lehre des neuen Testamentes von Christus als dem Worte, dem Abglanze und dem Ebenbilde des Vaters[1].

I. In dem Eingange seines Evangeliums bezeichnet Johannes Christum als das Fleisch gewordene Wort[2] und bezeugt von diesem Worte[3], daß es nicht nur vor seiner Mensch-

---

1) *Prudentius Maranus*, De divinit. D. N. J. Ch. lib. 1, pars 2, c. 7 sq. *Franzelin*, De trin. Thes. 3; De Incarn. Thes. 8. Scheeben, Dogm. B. 1, §. 108, IV. *Maldonat*, In *Joann.* 1, 1 sq. *Cornel. a Lap.* In Joann. 1, 1 sq. und In 1 Joann. 1, 1 sq. Haneberg-Schegg, Joh.-Ev. S. 60 ff. Grimm, Leben Jesu, Bd. 2, Kap. 1.

2) Dieses geht zunächst aus V. 14 und 15, sodann aus dem ganzen Evangelium hervor. Et verbum caro factum est (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο — bezüglich der Menschwerdung handeln wir von unserer Stelle in der Incarnationslehre), et habitavit in nobis et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. Joannes testimonium perhibet de ipso etc. Wenn möglich noch nachdrücklicher spricht er dieses in seinem ersten Briefe, dem Begleitschreiben zum Evangelium, mit den Worten aus: Quod fuit (ἦν) ab initio (ἀπ' ἀρχῆς), quod audivimus, quod vidimus oculis nostris (cf. *Joann.* 19, 35), quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt, de verbo vitae (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς); et vita manifestata est (ἡ ζωὴ ἐφανερώθη), et vidimus, et testamur, et annunciamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem, et apparuit nobis; quod vidimus et audivimus, annunciamus vobis, ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre et cum Filio ejus Jesu Christo. *1 Joann.* 1, 1—3.

3) Ὁ λόγος, immer mit dem Artikel, findet sich *Joann.* 1, 1. 14; sodann *1 Joann.* 1, 1 und im Comma Joann. *1 Joann.* 5, 7 — endlich *Apoc.* 19, 11—13: Et vidi coelum apertum, et ecce equus albus, et qui sedebat super eum, vocabatur Fidelis et Verax (*Ap.* 1, 5; 3, 7) . . . et vocatur nomen ejus Verbum Dei. Inwiefern im alten Testament der Ausdruck zur Bezeichnung der zweiten Person der Trinität gebraucht wird, haben wir oben §. 219 gesehen. Außer bei Johannes kommt der Ausdruck Wort zur Bezeichnung des Sohnes im N. T. nicht vor. Denn das verbum fidei (τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως) *Rom.* 10, 8, wie der Zusammenhang und insbesondere der Hinweis auf *Deut.* 30, 14 zeigt; wohl auch *Hebr.* 4, 12, vivus est enim sermo (λόγος) Dei, bedeutet nicht den Sohn, sondern das verkündete Wort Gottes, das Evangelium. — Auf die Frage, weßhalb Johannes zur Bezeichnung des Sohnes den Ausdruck Logos gewählt, lassen sich, wie bereits die Väter ausführen, viele Gründe mit Wahrheit angeben. Historische Gründe haben wir oben S. 120 und 121 angedeutet. Der Ausdruck ist, wenn nicht förmlich von Gott geoffenbart (vgl. *Apoc.* 19, 13), jedenfalls inspirirt. An sich hat λόγος mancherlei Bedeutungen, insbesondere bedeutet dieser Name sowohl Vernunft (ratio), als Wort; die letztere Bedeutung ist jedoch die nächste und eigentlichste und in dieser Bedeutung zunächst wird es, nach der sententia communis, von Johannes zur Bezeichnung des Sohnes gebraucht, und wird daher von der Vulgata mit Recht mit

werdung[1]), sondern auch vor Erschaffung der Welt[2]) und vor jedem Anfange, d. h. von Ewigkeit[3]) war†); daß

Verbum übersetzt, während die bei den Vätern mitunter vorkommende Uebersetzung sermo, die von einigen Neueren, z. B. Hugo Grotius, bevorzugt wurde, ähnlich wie oratio, weil eine aus mehreren Worten zusammengesetzte Rede ausdrückend, minder geeignet ist, da nur Ein Wort ist, in welchem Gott Alles ausspricht. — Es ist aber das innerliche Wort (verbum mentis, cordis), nicht das nach Außen gesprochene (verbum oris), ferner nicht das dem Wesen und somit den drei Personen zukommende essentiale, sondern das nur dem Vater eigene notionale Wort gemeint, wie wir dieses später sehen werden. Das ist die Meinung der meisten Väter und fast aller Theologen. Nachweise s. bei *Mald.* in Joann. 1, 1; *Corn. a Lap.* i. h. l. und noch ausführlicher im Comment. zu *1 Joann.* 1, 1. Gerade die Belehrung, sagen öfters die Väter, sollte uns durch den Ausdruck λόγος vorzugsweise zu Theil werden, daß das göttliche Zeugen des Sohnes mit leiblicher Fortpflanzung nichts gemein hat, sondern ein geistiges Zeugen durch das notionale Erkennen ist. Durch diese principaliter festzuhaltende Erklärung vom „λόγος" sind jedoch andere secundäre Deutungen dieses Namens nicht ausgeschlossen, welche sich auch vielfach bei den Vätern finden. So kann man λόγος auch mit ratio, forma, virtus, definitio, causa, übersetzen und alles dieses in einem richtigen Sinne auf den Logos anwenden. Auch als nach Außen gesprochenes Wort kann der Logos als in der Schöpfung, Offenbarung und Menschwerdung sich offenbarender bezeichnet werden, wenn man nur das ewige Sein des Wortes im Schooße des Vaters nicht leugnet. So wurde namentlich die Deutung des Logos als verbum *promissum*, der „Verheißene", mißbraucht, um die ewige Persönlichkeit des Wortes zu leugnen oder in den Schatten zu stellen.

1) Von dem Worte, von dem es erst V. 14 heißt, daß es Fleisch geworden, ist in den vorausgehenden Versen gesagt, daß es bereits vorher war, und gerade diese Präexistenz des Logos vor seiner Menschwerdung sollte den Ebioniten und Cerinthianern gegenüber zunächst hervorgehoben werden.

2) Das ist V. 3 durch die Worte: omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est, hervorgehoben und bestätigt.

3) Einige Väter haben das *Principium* vom Vater und somit „in principio erat Verbum" gleichbedeutend mit Unigenitus, qui est in sinu Patris, V. 18 gedeutet. Sachlich ist dies wohl ein richtiger Gedanke, allein im heiligen Texte ist er nicht ausgesprochen; vielmehr will Johannes, wohl mit Beziehung auf *Gen.* 1, 1: In principio creavit Deus coelum et terram, sagen, daß der Logos vor der Schöpfung war; damit ist aber im Sinne der heiligen Schrift und nach der Natur der Sache seine Ewigkeit ausgesprochen. Denn vor jener Schöpfung, von der *Gen.* 1, 1 redet, gibt es keine andere Schöpfung und gibt es keine wirkliche Zeit. Das sagt auch Johannes ausdrücklich, da ja nach V. 3 durch den Logos alles Erschaffene erschaffen ist, und nichts erschaffen ist ohne ihn. Durch ihn sind mit den Dingen die Zeiten erschaffen. Per quem fecit et saecula (τοὺς αἰῶνας) *Hebr.* 1, 2. Es ist aber auch schon im ersten Verse in den Worten ausgesprochen, daß das Wort bei Gott war,

es war als zweite Person bei Gott dem Vater[1]), was dasselbe bedeutet wie „im Schooße des Vaters[2])", und daß es selbst Gott war, also derselbe Gott, wie Gott der Vater, dessen Wort es ist[3]), und daß ihm mithin das absolute Sein, wie dem Vater, zukommt[4]).

Durch dieses ewige Wort, bezeugt dann Johannes weiter, ist Alles, was erschaffen ist, erschaffen[5]) und durch es wird auch Alles erhalten und regiert. Es ist das Leben und das Licht selbst und der Spender alles natürlichen und übernatürlichen Lebens und Lichtes[6]). In dieser Weise war das ewige und weltschaffende Wort von Anfang an in der

und daß mithin auch Gott nie war ohne das Wort — und wiederum in dem Satze, daß das Wort selbst Gott war: denn Gott ist nothwendig und wesentlich ewig.

†) Obwohl das Imperfect ἦν, erat, grammatisch auch eine zeitliche und deßhalb vorübergegangene Vergangenheit, wie das Perfect, bezeichnen und auch durch das Perfect das bleibende Sein ausgedrückt werden kann, wie denn die Vulgata selbst *1 Joann.* 1, 1 das ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς mit quod *fuit* ab initio übersetzt, so machen doch Väter und Exegeten mit Recht darauf aufmerksam, daß das Wort ἦν nicht nur ausdrücke, daß der Logos bereits war, als die Welt anfing zu sein, sondern daß auch sein Sein nicht ein zeitlich anfangendes und vorübergehendes, sondern ein ewiges ist, wobei sie auf *Joann.* 8, 58 verweisen: Antequam Abraham fieret, ego *sum*. S. unten S. 185, Note 2.

1) Denn in dem erat apud Deum, ἦν πρὸς τὸν θεὸν, ist, wie die Gesetze der Sprache beweisen und alle Väter einstimmig lehren, der Personenunterschied zwischen Gott und dem Logos, und da letzterer Gott ist, zwischen der ersten und zweiten Person der Gottheit, zugleich aber auch, wie gleichfalls die Väter hervorheben, die innigste Einheit, sowie die Gleichheit beider Personen ausgedrückt.

2) *Joann.* 1, 18 — nur daß in dem „in sinu patris" die Immanenz, in dem „apud Deum" der Personenunterschied in den Vordergrund tritt.

3) Es leuchtet durch sich selbst ein, daß in dem Satz: „und das Wort war Gott" der Terminus Gott als Prädicat die göttliche Wesenheit bezeichnet oder essentialiter genommen ist, während in dem Satze: „Das Wort war bei Gott der Terminus „Gott" den Vater bezeichnet, m. a. W. im notionalen und relativen Sinne gebraucht ist. Diese Deutung ist nicht willkürlich und künstlich, sondern klar im Texte gegründet und nothwendig, m. a. W. in dem Satze: „Das Wort war Gott" ist „Gott" absolut, im Satze: Das Wort war „bei Gott" relativ genommen. Demnach ist *Joann.* 1, 1 wie der relative Personenunterschied, so auch die absolute Wesensidentität des Vaters und Sohnes klar ausgesprochen. Vgl. *S. Th.* 1, q. 39, a. 4. *Franzelin*, De Deo trino thes. 3, p. 28 sq.

4) Daß und wie Johannes auch sonst das absolute Sein, die Aseität des Sohnes ausspricht, werden wir unten S. 189 ff. sehen.

5) *Joann.* 1, 3.

6) *Joann.* 1, 4.

Welt, insbesondere aber im auserwählten Volke thätig[1]), Allen, die es im Glauben aufnehmen, die Adoptivkindschaft Gottes, d. h. eine Theilnahme an seiner absoluten Sohnschaft Gottes verleihend[2]): denn es ist selbst der eingeborene Sohn des Vaters und als solchen hat es sich auch, nachdem es Mensch geworden, durch die Fülle der Wahrheit und Gnade, die in ihm ist und aus seiner heiligen Menschheit wirkend hervorleuchtete, sichtbar geoffenbart[3]).

Diese im Johanneischen Prolog[4]) angedeuteten göttlichen Eigenschaften und Wirksamkeiten des Logos werden wir unten näher betrachten, wo wir von den göttlichen Attributen des Sohnes überhaupt handeln. Dort wird es sich auch zeigen, daß, abgesehen vom Namen Logos, in dem Prologe nichts vorkommt, was Johannes nicht aus dem Munde seines göttlichen Meisters selbst vernommen hätte.

II. Der ewige Sohn, das consubstantiale Wort ist eben damit das absolute Ebenbild Gottes, des Vaters, und das vor aller Creatur, weil ewiglich, gezeugte Urbild und die schöpferische Ursache aller Creatur.

Diese Wahrheit spricht der heil. Paulus, in voller Uebereinstimmung mit den eben betrachteten Darstellungen des heil. Johannes, wiederholt in seinen Briefen aus.

1. Wie das Evangelium, d. i. die Gesammtheit der Wahrheit und Gnade des Christenthums, gleichsam eine Ausstrahlung und ein Abbild der Herrlichkeit Christi ist[5]), so ist Christus, als Sohn und Wort Gottes, im absoluten Sinne das Ebenbild, Gleichbild Gottes, sagt der Apostel im zweiten Corintherbrief[6]). Im Colosserbrief nennt er den ge-

1) *Joann.* 1, 5—11.

2) *Joann.* 1, 12. 13.

3) *Joann.* 1, 14.

4) *Joann.* 1, 3—14.

5) Nota profunditatem Apostoli, q. d. mundus ab Apostolis fidei lucem accipit, hi a Christo, uti Moyses ab Angelo, qui Christi typus erat; Christus a Patre, quasi lumen de lumine, et radius a sole emanat, bemerkt *Cornelius a Lapide* treffend zu *2 Cor.* 4, 4.

6) . . . Deus hujus saeculi (der böse Geist, den Christus den Fürsten der Welt nennt, *Joann.* 12, 31; 14, 30; 16, 11 cf. *Eph.* 6, 11. 12) excaecavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio Evangelii gloriae Christi, qui est imago Dei (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ.) *2 Cor.* 4, 4. Es ist kaum nöthig, darauf aufmerksam zu machen, daß die uns im Evangelium leuchtende „Glorie Christi" seine Gottheit zur Voraussetzung hat. Hier aber interessirt uns zunächst das Ebenbild.

liebten Sohn das Ebenbild Gottes, des Unsichtbaren[1]).

Christus wird hier nicht als ein erschaffenes, unvollkommenes, sondern als das unerschaffene, unendlich vollkommene, absolute Ebenbild Gottes des Vaters bezeichnet: denn vermöge der hypostatischen Vereinigung des ewigen Sohnes, der des Vaters absolutes Ebenbild ist, mit der menschlichen Natur wohnt in ihm die Fülle der Gottheit[2]) und ist der Mensch Jesus persönlich der wahre und eigentliche Sohn Gottes. Vermöge dieser seiner absoluten Ebenbildlichkeit kann Christus mit voller Wahrheit sagen: Wer mich sieht, der sieht den Vater[3]), nicht als ob der Sohn dieselbe Person, wie der Vater wäre, sondern weil er nicht nur wesensidentisch mit dem Vater, sondern auch seiner göttlichen Persönlichkeit nach als Wort oder Sohn sein absolutes Ebenbild ist[4]).

Aus dem Gesagten ist auch klar, daß diese absolute Ebenbildlichkeit Christo nicht seiner menschlichen Natur, sondern seiner

---

1) Gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, qui eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii dilectionis suae (Hebraismus für filii sui dilecti s. oben S. 166, Note 1) . . . qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae. (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) *Col.* 1, 12. 13. 15.

2) Dieses ist schon *Col.* 1, 19 ausgesprochen: „Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem (πᾶν τὸ πλήρωμα) inhabitare. Obwohl man nämlich dieses nach *Eph.* 1, 23 (quae — ecclesia — est corpus ipsius, et plenitudo ejus, qui omnia in omnibus adimpletur) im Hinblicke auf *Col.* 1, 18 auch von der Kirche resp. von der Gnadenfülle Christi als des Hauptes der Kirche verstehen kann, so ist es doch einfacher und richtiger, das πλήρωμα ganz absolut als die Fülle der Gottheit und aller aus ihr fließenden Vollkommenheiten und Gnaden zu verstehen. Allein wie man auch hier die Fülle nimmt, immer hat sie die „Fülle der Gottheit" in Christus und somit seine göttliche Persönlichkeit zur Voraussetzung. Mit voller Klarheit ist Dieses ausgesprochen im folgenden Kapitel. Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter (ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς), et estis in illo repleti, qui est caput omnis principatus et potestatis. *Col.* 2, 9. 10. Nach der sententia communis und der Natur der Sache bezeichnet σωματικῶς die hypostatische Union, worüber Näheres in der Incarnationslehre. Nach dem 10. Vers ist die Gnadenfülle in der Kirche und den Gläubigen aus der Fülle der Gottheit in Christus entsprungen.

3) Qui videt me, videt et Patrem. *Joann.* 14, 9.

4) Vermöge der Wesensidentität ist auch der heilige Geist dem Vater, wie dem Sohne, absolut ähnlich, aber seiner Persönlichkeit nach ist nur der Sohn als solcher oder als das Wort das Ebenbild des Vaters, wie wir später in der theologischen Erörterung der Trinitätslehre näher sehen werden.

göttlichen Natur und Persönlichkeit nach zukommt. — Allerdings ist die Menschheit Christi das vollkommenste erschaffene Ebenbild Gottes, in welchem die absolute göttliche Ebenbildlichkeit des Sohnes uns bereits hier auf Erden einigermaßen sichtbar geworden ist. Und insofern kann man sagen, daß in Christus der unsichtbare Gott, der Vater sowohl, als der Sohn, uns sichtbar geworden[1]; aber erst in der Glorie werden wir enthüllten Angesichtes den Sohn und mit ihm den Vater und heiligen Geist schauen, wie er ist[2].

2. Was der Apostel im zweiten Corintherbrief und im Colosserbrief von dem Sohne als dem Ebenbilde Gottes sagt, erklärt er im Eingang des Hebräerbriefes mittelst eines doppelten Bildes aus der Sinnenwelt. Hiernach ist der Sohn der Abglanz der Herrlichkeit und die Abprägung oder das Gleichbild der Substanz Gottes des Vaters. Auch diese Stelle handelt von Christus seiner göttlichen Natur und Persönlichkeit nach, obwohl, wie gesagt, seine göttliche Ebenbildlichkeit einigermaßen auch in seiner Menschheit zur Erscheinung kommt. Als Mensch zum Erben über Alles gesetzt, als Mensch das Sühnopfer für unsere Sünden und zur Rechten Gottes erhöht, ist er als Gott der wahre Sohn, durch den Alles erschaffen, dem als dem Erben von Rechtswegen Alles gehört, ist er das consubstantiale Ebenbild des Vaters, der durch das Wort seiner Macht, d. h. durch seinen allmächtigen Willen, Alles trägt[3].

---

1) Von dieser sichtbaren Erscheinung des unsichtbaren Logos und durch ihn des unsichtbaren Vaters im Menschen Christus und in seinen Wunderwerken, steht geschrieben: Wir haben seine Herrlichkeit geschaut, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater voll Gnade und Wahrheit. *Joann.* 1, 14 und *2 Petr.* 1, 16: speculatores facti illius magnitudinis. Davon ist aber hier nicht weiter die Rede. Vgl. oben S. 50 ff.

2) *1 Cor.* 13, 12; *1 Joann.* 3, 2. Vgl. Bd. 3, §. 134, S. 52 ff.

3) . . . locutus est nobis in Filio, quem constituit heredem universorum, per quem fecit et secula, qui cum sit splendor gloriae (ἀπαύγασμα τῆς δόξης) et figura substantiae ejus (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), portansque omnia verbo (ῥήματι) virtutis suae, purgationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram majestatis in excelsis. *Hebr.* 1, 2. 3. Im Texte haben wir bereits bemerklich gemacht, daß diese Stelle Christum sowohl seiner Gottheit, als seiner Menschheit nach betrachtet, und welche Ausdrücke sich auf jene, welche auf diese beziehen. Ueber das Verhältniß unserer Stelle zu *Sap.* 7, 26 f. oben S. 97, Note 3. In dem Ausdruck ἀπαύγασμα τῆς δόξης ist Gott Vater als Licht, Sonne, der Sohn als der Glanz, Abglanz dieses Lichtes, wie das Nicäno-Constant. Glaubensbekenntniß sagt, als lumen de lumine dargestellt.

3. Als des Vaters absolutes Ebenbild ist der Sohn **Urbild** und **Ursache der Geschöpfe** und in diesem Sinne nennt ihn der

---

Väter und Theologen machen auf die verschiedenen Momente aufmerksam, in denen der Ausgang des Sohnes vom Vater durch die ewige Zeugung dem Ausgange des Lichtes oder der Strahlen von der leuchtenden Sonne ähnlich ist. Wie a. der Strahl von **Natur** und mit **Nothwendigkeit** von der Sonne ausgeht, so auch der Sohn vom Vater; b. wie die Sonne ihrem Glanze zwar der Ordnung und Natur, nicht aber der Zeit nach vorhergeht, so sind auch der Vater und der Sohn **gleich ewig**; c. wie der Strahl unwandelbar von der Sonne ausgeht, so ist auch der Ausgang des Sohnes vom Vater **ohne jeglichen Wandel und jegliche Veränderung**; d. wie das Licht der Sonne durch den Ausgang der Strahlen nicht versehrt und nicht getrübt wird, so ist es auch ein Bild von der **absoluten Reinheit** der göttlichen Zeugung; e. wie die Sonne und ihr Glanz **untrennbar eins** sind, so auch Vater und Sohn u. s. w. Vgl. *Corn. a Lap.* i. h. l. Durch δόξα ist die unendliche Herrlichkeit des göttlichen **Wesens** überhaupt, insbesondere aber das **göttliche Erkennen**, das ja auch insbesondere **Licht** genannt wird, bezeichnet: durch das **Erkennen** aber, als **notionales**, wird das Wort gezeugt, wie **Thomas** im Commentar zu unserer Stelle ausführt: Secundum Ambrosium gloria est clara cum laude notitia, quasi quaedam manifesta notitia, quae de bonitate alicujus habetur, . . . sicut dicitur (*Matth.* 19.): *Nemo bonus, nisi solus Deus* . . . Unde igitur est bonitas antonomastice et per essentiam. Alia vero bona sunt per participationem, et ita soli Deo convenit gloria antonomastice . . . Cognitio ergo divinae bonitatis excellenter et antonomastice dicitur gloria, id est clara cum laude notitia bonitatis divinae. Ista aliqualiter habetur ab homine . . . Sed habetur excellentius ab Angelis, sed a solo Deo perfecte . . . Ergo sola cognitio Dei de seipso perfecte dicitur gloria, quia perfectam notitiam habet et clarissimam de seipso. Quoniam autem splendor est illud, quod a fulgente primo emittitur, sapientia vero est quoddam fulgens . . . inde est quod prima conceptio sapientiae est quasi quidam splendor. Verbum ergo Patris, quod est quidam conceptus intellectus ejus, est splendor sapientiae, qua se cognoscit. Et ideo Apostolus Filium vocat splendorem gloriae, id est, divinae clarae notitiae. — Der andere Ausdruck: χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, welcher zunächst von dem **Abdruck** eines **Stempels** oder **Siegels** (von χαράσσω) hergenommen ist, ergänzt in einer gewissen Beziehung das Bild des splendor gloriae. Es ist nämlich darin hervorgehoben, daß der Sohn nicht etwa, wie der Glanz des Lichtes, nur ein **accidentelles** Sein, sondern eigene **Subsistenz** hat. Daher machten die Väter diesen Ausdruck dem **Sabellius** und **Photinus** gegenüber geltend. Bezüglich des Wortes ὑπόστασις war schon bei den Vätern eine Controverse, ob dasselbe in unserer Stelle dem späteren kirchlichen Sprachgebrauche gemäß die **Person**, die substantia prima, oder das göttliche Wesen, οὐσία, die substantia secunda bezeichne. Für beide Ansichten sprechen große Autoritäten. Wofür man sich aber auch in dieser Beziehung entscheiden möge, in der Sache selbst ist der Sinn der Stelle unzweifelhaft. Was sie vor Allem ausspricht, ist, daß der Sohn das vollkommene **Ebenbild** des Vaters, daher nicht etwa blos gewissen Acci-

Apostel im unmittelbaren Zusammenhange mit seiner absoluten Ebenbildlichkeit, den Erstgeborenen oder Ersterzeugten aller Creatur[1]). Daß aber dadurch der Apostel den Sohn nicht, wie Arianer und Socinianer behaupten, den Erstgeschaffenen unter den Creaturen, und nicht die Creaturen im eigentlichen Sinne zweitgeborene nennt, ergibt sich nicht nur aus der Gesammtlehre des heil. Paulus und der ganzen heiligen Schrift, sowie aus *Eccli* 24, 5[2]), wo die Weisheit die Erstgeborene vor aller Creatur genannt wird und worauf der heil. Paulus in unserer Stelle offenbar zurückweist[3]), sondern auch aus unserem Texte selbst, wo der Apostel sofort erklärt, weßhalb er den Sohn den Erstgezeugten aller Schöpfung nennt, nämlich deßhalb, weil er nicht nur vor aller Schöpfung aus dem Vater gezeugt, sondern auch, weil durch ihn und in ihm Alles ohne Ausnahme erschaffen ist, durch seinen allmächtigen Willen, aber auch nach seinem Bilde[4]).

---

denzien nach ihm ähnlich, wie etwa ein ausgehauenes oder gemaltes Bild, das der äußeren Gestalt und der Farbe nach mit dem lebendigen Original übereinstimmt, sondern daß der Sohn das substantielle Ebenbild des Vaters ist, der Persönlichkeit nach von ihm verschieden, aber dem Wesen nach derselbe Gott, nicht in bloßer Gattungseinheit, wie ein menschlicher Vater mit seinem Sohne, was bei der Untheilbarkeit der göttlichen Natur unmöglich ist, sondern in der numerischen Einheit derselben untheilbaren und absolut einfachen göttlichen Substanz. Wenn man daher unseren Ausdruck mit Ebenbild des göttlichen Wesens übersetzt, so darf man darunter nimmermehr ein zweites göttliches Wesen verstehen, sondern die zweite göttliche Person, welche insofern das Wesen des Vaters abbildet und darstellt, als in ihr numerisch dasselbe göttliche Wesen, wie im Vater subsistirt. Filius est figura et expressa imago substantiae Patris, sagt Estius zu unserer Stelle, quia sic Patrem repraesentat, ut essentia seu natura Patris in ipso perfectissime reluceat. Unde non est consequens aliam esse Patris essentiam, aliam Filii: repraesentat enim Filius essentiam Patris prout in Patre est, non prout in seipso, licet eadem sit essentia Patris et Filii. Vgl. auch den Commentar des heil. Thomas zu unserer Stelle.

1) Primogenitus omnis creaturae — πρωτότοκος πάσης κτίσεως. *Col.* 1, 15 f. oben S. 172, Note 1.

2) S. oben S. 111, Note 4.

3) S. oben S. 108 ff.

4) Unmittelbar nach den Worten: primogenitus omnis creaturae, fährt der Apostel fort: Quoniam in ipso condita sunt (ἐκτίσθη) universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates; omnia per ipsum et in ipso (εἰς αὐτόν — er ist wie ihre schöpferische Ursache, so auch ihr Endziel) creata sunt, et ipse est, ante omnes, et omnia in ipso constant. *Col.* 1, 16. 17. Während bis hierher der Sohn nur seiner Gottheit nach betrachtet wird, betrachtet Paulus denselben ewigen Sohn im Folgenden auch seiner Menschheit nach als Haupt der Kirche und aller

Also auch hier wiederholen sich vollständig die Gedanken des Johanneischen Prologs[1]), sowie des Eingangs zum Hebräerbriefe.

§. 225.

Christus — Herr und Gott.

Die Namen Sohn, Wort, Abglanz, Ebenbild, die wir bisher betrachtet haben, sind ausschließlich der zweiten Person der Gottheit in ihrem Verhältnisse zur ersten Person eigen. Die Namen Herr und Gott dagegen sind an sich essentiale Namen und als solche den drei göttlichen Personen gemeinsam, wie denn auch diese Namen sowohl dem Vater, als dem Sohne, als dem heiligen Geiste beigelegt werden; jedoch wird der Name Herr besonders dem Sohne, der Name Gott dem Vater zugeeignet. Hieraus ergeben sich neue Beweise für die göttliche Persönlichkeit Christi des Sohnes Gottes, die wir in dem Folgenden näher betrachten wollen.

I. Der Name Herr, κύριος, dominus, wie im Hebräischen Adon, Adonai, wird auch von Geschöpfen, Engeln[2]) und Menschen, welche Herrschaft oder Autorität über Andere besitzen, sowie als eine Form der Ehrerbietung gebraucht; im höchsten Sinne aber kommt dieser Name Gott zu, dem absoluten Herrn aller Dinge, von dem jede creatürliche Gewalt im Himmel und auf Erden stammt. Ferner haben wir gesehen, daß der höchste Gottesname Jehova constant von der Septuaginta mit κύριος und von der Vulgata mit *Dominus* übersetzt wird und daß wir annehmen müssen, daß das neue Testament, wo es den Namen κύριος von Gott gebraucht, diesem Sprachgebrauche treu geblieben sei[3]).

Nun wird Christus im neuen Testamente vorzugsweise der Herr genannt. Als Christus, den Herrn, verkündet ihn schon

---

Geschöpfe, als den Erstgeborenen aus den Todten, d. h. als den Erstling der Auferstandenen — primitiae dormientium *1 Cor.* 15, 20 — und den Versöhner und Vollender Aller. Et ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens; quia in ipso complacuit, omnem plenitudinem inhabitare: et per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quae in terris, sive quae in coelis sunt. *Col.* 1, 18—20.

1) So wird auch, conform mit *Col.* 1, 14, Christus *Apoc.* 3, 15 principium creaturae Dei genannt, jedoch mit besonderer Beziehung auf die übernatürliche Neuschaffung, die nova in Christo creatura. *Gal.* 6, 15; *2 Cor.* 5, 17.

2) Z. B. *Jud.* 6, 13. *Dan.* 10, 16. 17. 19; 12, 8; 14, 34. *Zach.* 1, 9; 4, 4. 13.

3) Vgl. Bd. 3, §. 158, III.

der Engel bei seiner Geburt[1]). Der Herr ist wahrhaftig auferstanden, so verkünden die Apostel seine Auferstehung[2]). Der Herr ist aufgefahren und sitzet zur Rechten Gottes[3]), der Herr wirkt mit den Aposteln und gibt ihnen Zeugniß durch Wunder[4]). Es ist überflüssig, weitere Beispiele anzuführen, wo Christus der Herr vorzugsweise genannt wird. Allerdings liegt in diesem Ausdruck allein nicht ohne Weiteres ein Zeugniß für seine göttliche Persönlichkeit, da ja auch solche, welche diese nicht erkannten, ihn aus Ehrerbietung mit dem Namen Herr begrüßten[5]). Allein in einer Reihe von Stellen wird Christus in einem eminenten und absoluten Sinne als der Herr bezeichnet, wie es bei keinem bloßen Geschöpfe möglich ist.

So wird von den die Gottheit Christi, d. h. die göttliche Persönlichkeit und wahre Menschwerdung des Logos leugnenden Häretikern der apostolischen Zeit gesagt, daß sie den Herrn[6]), den alleinigen Herrn[7]) leugnen. Ferner wird Christus von Paulus

1) ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ, ὅς ἐστι Χριστὸς κύριος. *Luc.* 2, 11.

2) *Luc.* 24, 34.

3) Ὁ μὲν οὖν κύριος (Dominus quidem Jesus *Vulg.*) μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς, ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. *Marc.* 16, 19.

4) Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis. *Marc.* 16, 20.

5) Domine, video, quia propheta es tu, sagt die Samariterin. *Joann.* 4, 19.

6) . . . eum, qui emit eos, Dominum (δεσπότην) negant. *2 Petr.* 2, 1. Der Ausdruck δεσπότης, der von jedem unumschränkten Herrn, z. B. von dem Herrn seinen Sklaven gegenüber gebraucht wird — *1 Petr.* 2, 18 — wird mitunter von der Septuaginta, wie κύριος, auf Gott angewendet. So *Job* 5, 8; *Prov.* 29, 25. Deßgl. im N. T. *Luc.* 2, 29: νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου. Ferner *Act.* 4, 24; *Apoc.* 6, 10.

7) Subintroierunt enim quidam homines (qui olim praescripti sunt in hoc judicium) impii, Dei nostri gratiam transferentes in luxuriam, et solum Dominatorem et Dominum nostrum Jesum Christum negantes (τὸν μόνον δεσπότην [θεὸν καὶ] κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι). *Jud.* 4. Es ist einerlei, ob man in dieser Stelle nach der recipirten griech. Lesart δεσπότην und κύριον trennt und ersteres auf Gott, letzteres auf Christus bezieht, oder ob man beides mit den meisten Auslegern verbindet, wonach dann unser Herr Jesus Christus (Gott) unser Herrscher genannt wird. Für diese Verbindung spricht 1. daß κύριον nach den meisten Lesearten ohne Artikel steht; daß andere Lesearten, wie auch die Vulgata, θεόν nicht haben, wo dann beide, die höchste Herrschaft ausdrückenden Worte nothwendig auf Christus sich beziehen. Dafür spricht auch die Lesart θεὸν καὶ δεσπότην, auch alle Uebersetzungen, namentlich die Vulgata und die arabische; 2. dafür spricht, daß die Häretiker, gegen welche Judas schrieb, Simonianer und Ebioniten, nicht den Einen höchsten Gott, wohl aber die Trinität und Incarnation leugneten; 3. dafür spricht die Parallelstelle *2 Petr.* 2, 1, wo

als der Herr der Herrlichkeit oder der Glorie bezeichnet[1]), wie in gleicher Weise auch die erste Person der Gottheit der Vater der Glorie von demselben Apostel genannt wird[2]). Christus ist der Herr der Herren, der König der Könige[3]).

Allerdings kommt diese absolute Herrschaft und Herrlichkeit Christus auch als Menschen zu, und ist ihm als Menschen alle Macht und alle Herrlichkeit gegeben[4]), sowohl als Lohn seines Verdienstes[5]), wie als das ihm gebührende Erbe[6]). Allein sowohl das unendliche Verdienst, als das absolute Erbrecht des Menschen Christus, sowie die Befähigung zu jener höchsten Herrschaft und Herrlichkeit, gründet sich wesentlich auf die göttliche Persönlichkeit dieses Menschen, wie wir dieses in der Christologie näher sehen werden. Deßhalb sind die angeführten Stellen vollständige Beweise für die Gottheit und göttliche Persönlichkeit Jesu Christi; auch gelten dieselben von dem ewigen Sohne, ganz abgesehen von seiner

---

nur der Herrscher, der uns erkauft hat, genannt ist. S. die vorhergehende Note. Uebrigens ist es, wie gesagt, einerlei, wie man unsere Stelle auffaßt, da es unzweifelhaft ist, daß die heilige Schrift Christus, mit dem Vater und heiligen Geist, als den höchsten und absoluten Herrn bezeichnet, wie wir später noch sehen werden. Er ist der παντοκράτωρ *Ap.* 1, 8 — ihm sind alle Geschöpfe unterworfen — *1 Petr.* 3, 22; *Eph.* 1, 21. 22; *Col.* 2, 10; *1 Cor.* 15, 27; *Hebr.* 2, 8. Vgl. *Hundhausen*, Pontific.-Schr. Petri, Bd. 2, S. 257 ff.

1) Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante secula in gloriam nostram, quam nemo principum hujus seculi cognovit; si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent. *1 Cor.* 2, 7. 8. Sie erkannten das, die Berufung der Heiden einschließende Mysterium der Welterlösung durch die Menschwerdung des Sohnes nicht und deßhalb haben sie diesen, den Herrn der Herrlichkeit, gekreuzigt. Es ist dasselbe, was Petrus *Act.* 3, 14. 15. 17 sagt: Sanctum et justum negastis . . . auctorem . . . vitae interfecistis . . . per ignorantiam fecistis. Hierher würde auch *Jac.* 2, 1 (nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi gloriae) gehören, wenn man mit nicht wenigen Vätern und Auslegern gloriae auf Dominus oder Christus bezöge. Vgl. *Corn. a Lap.* i. h. l.

2) . . . Deus Domini nostri Jesu Christi, pater gloriae, det vobis spiritum sapientiae etc. *Eph.* 1, 17.

3) Agnus vincet illos, quoniam Dominus dominorum est, et Rex regum. *Apoc.* 17, 14 (Fidelis et verax, cujus nomen verbum Dei,) habet in vestimento et in femore suo scriptum: Rex regum, et Dominus dominantium. *Apoc.* 19, 16.

4) *Matth.* 28, 18; *Joann.* 13, 3.

5) *Phil.* 2, 8—11.

6) *Hebr.* 1, 2. S. oben S. 173, Note 3. Cf. *Ps.* 2, 8.

Menschwerdung. Dieses zeigt sich namentlich in jener Stelle, in welcher Christus der Herr vom Himmel[1]) genannt wird, d. h. der vom Himmel herabgekommene Herr, der also vermöge seines himmlischen oder göttlichen Seins ewiglich der höchste Herr ist und es war, bevor er durch die Incarnation seine angenommene menschliche Natur seiner Herrlichkeit theilhaftig machte. Am Klarsten tritt die absolute und göttliche Bedeutung des Namens Herr in jenen Stellen hervor, in welchen dieser Name zur Bezeichnung der zweiten Person der Gottheit gebraucht, den Namen der beiden anderen Personen gleich gestellt[2]), und der Herr Jesus Christus mit dem Vater als der Eine wahre Gott und als die absolute Ursache aller Dinge insbesondere unseres Heiles bezeichnet wird[3]).

1) So nach dem griech. Text: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός · ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ. — Die *Vulg.* hat: primus homo de terra, terrenus; secundus homo de coelo, coelestis. *1 Cor.* 15, 47. Tertullian C. *Marc.* 1, 5 behauptet, der Zusatz ὁ κύριος beruhe auf einer Fälschung der Marcioniten, die mit anderen Gnostikern aus unserer Stelle beweisen wollten, daß Christus einen himmlischen Leib mit auf die Erde gebracht habe. Mag es sich mit jener angeblichen Fälschung verhalten, wie es will, so ist weder die unstichhaltige Argumentation der Doketen, noch der begründete Beweis aus unserer Stelle für den himmlischen Ursprung Christi von dem Worte ὁ κύριος abhängig. Zunächst ist in unserer Stelle wohl der verklärte Leib Christi dem durch die Sünde dem Tode verfallenen Leibe Adams entgegengesetzt; allein der tiefste Grund, weßhalb der Leib Christi nicht nur verklärt ist, sondern weßhalb diese Verklärung ihm als Recht gebührte und wesenhaft von Anfang an zukam, liegt in seiner göttlichen Persönlichkeit, in seinem himmlischen d. h. göttlichen Ursprung.

2) *1 Cor.* 12, 4—6 oben S. 138, Note 1. *2 Cor.* 13, 13 oben S. 138, Note 2. *Eph.* 1, 3. 13 oben S. 138, Note 3. *Jud.* 20, 21 oben S. 139, Note 1.

3) . . . scimus, quia nihil est idolum in mundo, et quod nullus est Deus, nisi unus. Nam etsi sunt, qui dicantur dii, sive in coelo, sive in terra (siquidem sunt dii multi, et domini (κύριοι) multi): nobis tamen unus est Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum; et unus Dominus Jesus Christus, per quem (δι' οὗ) omnia, et nos per ipsum. *1 Cor.* 8, 4—6. Nichts kann bezeichnender sein als diese Stelle. Es gibt nicht viele Götter und Herrn, wie die Heiden wähnen, sondern nur Einen, an den wir Christen glauben, den Dreieinen. Denn obwohl der Apostel nur den Vater und Sohn als den Einen Gott und den Einen Herrn nennt, so gilt dasselbe doch ebenso vom heiligen Geiste. Daß unsere Stelle nicht, wie die Arianer behaupteten, ausspricht, nur der Vater sei Gott, nicht aber Jesus Christus, ist evident: sonst müßte ja auch umgekehrt aus der Stelle folgen, daß nur Christus Herr sei, nicht aber der Vater. Vielmehr hat unsere Stelle denselben Sinn wie *Eph.* 4, 4—6, wo die Einheit des dreieinigen Gottes als Urbild und Urgrund der kirchlichen Einheit bezeichnet ist. S. oben S. 138, Note 5. Vgl. *Estius* in 1 Cor. 8, 4. Loch-Reischl zu unserer Stelle.

II. Christus, der Sohn Gottes, wird auch in einer Reihe von Stellen des neuen Testamentes im wahren und eigentlichen Sinne Gott genannt[1]).

1. Es geschieht dieses vor Allem in jenen Stellen, in welchen auf Gott, Jehova, bezügliche Aussprüche des alten Testamentes auf Christus angewendet werden.

Indem die Synoptiker erklären, daß die Weissagungen bei Isaias 40, 3 und Malachias 3, 1 in Christus erfüllt sind[2]), bezeichnen sie letzteren als den Jehova, von dem die Propheten sprechen. Das hat Christus selbst bestätigt, indem er *Malach.* 3, 1 von seinem Vorläufer Johannes auslegt und somit sich als Denjenigen bezeichnet, dessen Vorläufer Johannes war, also als Gott, den Herrn[3]).

Nach Johannes ist der Jehova, der Gott der Heerschaaren, welchen Isaias[4]) schaute, kein anderer als Christus[5]).

Im Hebräerbrief nennt der Apostel Christum Gott, indem er nicht nur den 7. und 8. Vers des 44. Psalmes: Dein Thron, o Gott, steht immer und ewig: ein Scepter der Gerechtigkeit ist der Scepter deines Reiches. Du liebest Gerechtigkeit und hassest das Unrecht: darum hat dich, o Gott, dein Gott mit dem Oele der Freude gesalbt mehr als deine Genossen[6]), zum Beweise seiner unendlichen Erhaben-

---

1) *Franzelin*, De Verbo incarn. Thes. VI & IX.

2) *Matth.* 3, 3; *Luc.* 3, 4 führen *Js.* 40, 3, *Marc.* 1, 2 & 3, auch *Mal.* 3, 1 an. Oben §. 217, S. 94 und 95 haben wir dargethan, daß in den genannten Prophetenstellen, sowie *Mal.* 4, 5 der Messias als Jehova selbst bezeichnet ist; hier heben wir hervor, daß die Evangelisten Christum den Sohn Gottes, als diesen Messias und Jehova bezeichnen. Merkwürdig ist auch die Art, wie Marcus *Mal.* 3, 1 citirt, indem er anstatt mit dem Propheten zu sagen: „Ecce ego mitto angelum meum, et praeparabit viam ante faciem *meam*," die Worte Gott dem Vater in den Mund legt und schreibt: Ecce ego mitto angelum meum ante faciem *tuam*, qui praeparabit viam tuam ante *te*, wodurch noch schärfer hervorgehoben ist, daß Christus der zu seinem Tempel kommende Herr und der Jehova ist, vor dem der Vorläufer hergeht.

3) *Luc.* 7, 27.

4) *Is.* 6, 1—3. S. oben S. 33, Note 4.

5) *Joann.* 12, 37—41. Der Evangelist sagt hier, daß der Unglaube, den die Juden Christo entgegensetzten, bereits *Js.* 53, 1 und *Js.* 6, 9. 10 geweissagt sei; letzterer Weissagung aber setzt er bei: Haec dixit Isaias, quando vidit gloriam ejus, et locutus est de eo. Vgl. oben S. 33, Note 4.

6) *Hebr.* 1, 8. 9. Vgl. oben S. 59, Note 1. Sowohl im hebr. Original, als im Hebräerbrief kann es nach der einmüthigen Auslegung der Väter, wie nach dem Texte, keinem Zweifel unterliegen, daß die Anrede „Gott" an den Messias gerichtet ist. *Franzelin* l. c. p. 42.

heit über die Engel geltend macht, sondern auch sofort die im *Ps.* 101, 26—28 an Jehova, den Schöpfer aller Dinge, gerichteten Worte auf Christus anwendet: Du hast am Anfang, Herr, die Erde gegründet und die Werke deiner Hände sind die Himmel. Sie werden vergehen, du aber wirst bleiben, und wie ein Gewand wirst du sie verändern, und sie werden sich verändern: Du aber bist derselbe, und deine Jahre werden nicht aufhören[1]).

2. Der Apostel Thomas bekennt den Auferstandenen als seinen Herrn und seinen Gott[2]). Nach den klaren Worten des Textes[3]), nach dem Zusammenhange, nach der einmüthigen Auslegung der Väter[4]) und nach der ausdrücklichen Entscheidung des fünften allgemeinen Concils[5]) können diese Worte

---

1) *Hebr.* 1, 10—12.

2) (Jesus) dicit Thomae: . . . noli esse incredulus, sed fidelis. Respondit Thomas, et dixit ei: Dominus meus, et Deus meus — ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου. — Dixit ei Jesus: Quia vidisti me Thoma, credidisti; beati qui non viderunt, et crediderunt. *Joann.* 20, 28. 29.

3) Auch die Arianer bestritten nicht, daß Thomas hier Christus seinen Herrn und Gott nenne; sie behaupteten nur, er nenne ihn im uneigentlichen Sinne Gott, wie auch die Richter Götter genannt würden (die Widerlegung hievon oben S. 152, Note 1 und S. 156, Note 4.) oder wie *Exod.* 7, 1 Moses der Gott Pharao's heiße, also nur relativ. Theodor von Mopsuestia stellte zuerst die von späteren Rationalisten oft wiederholte Behauptung auf, die fraglichen Worte seien nicht ein Bekenntniß des Glaubens, daß Christus sein Herr und Gott sei, sondern eine an Gott den Vater gerichtete Ausrufung, als ob er spräche: „Was sehe ich? o mein Herr und mein Gott!" Allein der heilige Text sagt ausdrücklich, Thomas habe jene Worte an Jesus gerichtet, respondit et dixit ei (αὐτῷ); vor κύριος und θεός aber steht nicht die Ausrufungspartikel ὦ, sondern der bestimmte Artikel ὁ, wodurch, wie schon Cyrill, Theophylakt und Andere erinnern, auch die arianische Deutung ausgeschlossen wird. Denn Menschen werden wohl θεοί, nimmer aber wird ein Mensch ὁ θεός genannt. Vgl. oben S. 156, Note 4 und S. 152, Note 1.

4) Die Väter, griechische wie lateinische, machen unsere Stelle zum Beweise der Gottheit Christi, sowohl den Juden (*Cyprian* adv. Jud. ad Quir. 2, 6), als den Arianern gegenüber geltend, so Athanasius, Hilarius, Chrysostomus u. s. w. S. *Maldon.* i. h. l.

5) *Cpt. II*, Collat. 8. Anathem. 8 contr. *Theod. Mopsuest.* „Iste (Theod. Mops.) et confessionem quam fecit Thomas, cum palparet manus et latus post resurrectionem, dicens: *Dominus meus et Deus meus*, inquit, non esse dictam a Thoma de Christo; (nec enim dicit Theodorus Deum esse Christum): sed ad miraculum resurrectionis stupefactum Thomam glorificasse Deum, qui Christum resuscitavit . . . Si quis igitur defendit praedictum impium Theodorum et impia ejus conscripta . . . talis anathema sit. *Harduin*, t. 3, col. 199.

nur als Bekenntniß des Glaubens, wie an die Auferstehung[1]), so an die Gottheit Christi[2]) verstanden werden.

3. Der heil. Johannes, der im Prolog seines Evangeliums den Logos als Gott bezeichnet[3]), spricht dieses auch am Schlusse seines ersten Briefes, als die Summe seines Zeugnisses und unseres Glaubens, mit den Worten aus: Wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist, und uns den Sinn gegeben hat, den wahren Gott zu erkennen und mit seinem wahren Sohne vereinigt zu sein. Dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben[4]).

---

1) Darüber vgl. Bd. 1, S. 614, Note 1.

2) Gerade diesen Glauben an die Gottheit Christi heben die Väter vorzugsweise bei unserer Stelle hervor. Videbat tangebatque hominem, et confitebatur Deum, quem non videbat neque tangebat; sed per hoc, quod videbat atque tangebat, illud jam remota dubitatione credebat. *August.* Tr. 121 in Joann. c. 20, nr. 5 (*Migne*, Patr. lat. t. 34, col. 1958). Wohl war die Auferstehung das Nächste, wovon Thomas gläubig überzeugt wurde; die Auferstehung ist aber der große Beweis für die Gottheit Christi. Treffend sagt *Maldon.* in Joann. 20, 28: Non respondet Thomas, quod respondendum esse videbatur: Credo, Domine, te esse, credo te a mortuis surrexisse; sed respondet, quod majus est: *Dominus meus et Deus meus*, non solum confessus, Christum a mortuis surrexisse, sed, quod inde sequebatur, Deum ac Dominum verum esse, qui sese ex mortuis suscitasset.

3) Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. *Joann.* 1, 1. S. oben S. 170, Note 3.

4) Et scimus, quoniam Filius Dei venit, et dedit nobis sensum (διάνοιαν), ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus. (S. oben S. 176, Note 3). Hic est verus Deus, et vita aeterna — καὶ ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ, Ἰησοῦ Χριστῷ· οὗτός ἐστι ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος. *1 Joann.* 5, 20. Daß „hic, οὗτός" nicht, wie Erasmus und Andere wollten, auf Gott den Vater, sondern auf den Sohn geht, darin sind alle Väter und katholischen Exegeten einig; das fordert das Gesetz der Sprache: denn das Demonstrativum dieser ist auf das zunächst, hier unmittelbar vorhergehende Subject zu beziehen; das ergibt sich auch aus der Natur der Sache. Es wäre geradezu läppisch, wenn Johannes von dem am Anfang des Satzes erwähnten wahren Gott am Schluß des Satzes mit Emphase sagen würde: dieser ist der wahre Gott, um so mehr, da die Irrlehrer, gegen welche Johannes zunächst sein Evangelium schrieb, nicht den wahren Gott, wohl aber die Gottheit Christi leugneten. Daß „ἀληθινὸς θεὸς" auf den Sohn sich bezieht, geht auch aus dem Beisatz: καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος hervor: denn Johannes bezeichnet mit Vorliebe den Sohn als das Leben, das ewige Leben. *Joann.* 1, 4; 6, 35. 48; 11, 25; 14, 6 — ganz besonders aber thut er es gerade in dem Anfange unseres Briefes, worauf unser Schluß offenbar zurückgeht: de verbo vitae; et vita manifesta est, et vidimus, et testamur, et annunciamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem, et apparuit nobis. *1 Joann.* 1, 1. 2.

4. In der Apostelgeschichte spricht Paulus: Habet Acht auf euch und auf die ganze Heerde, in welcher euch der heilige Geist zu Bischöfen gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren, die er mit seinem Blute sich erworben hat[1]). Also der am Kreuz Gestorbene ist Gott.

5. Ebenso nennt der heil. Paulus nicht nur im Hebräerbriefe[2]), sondern auch in anderen Stellen Christus im eigentlichen Sinne Gott. Im 9. Kapitel des Römerbriefes bezeichnet er das als den höchsten Vorzug Israels, daß aus ihm Christus stammt dem Fleische nach, der da ist über Alles, Gott hochgelobt in Ewigkeit[3]), Epitheta, welche nur dem wahren Gott beigelegt werden. Dasselbe gilt von dem Ausdrucke der große

---

1) Attendite vobis, et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo — ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος. *Act.* 20, 28. So die lectio recepta und die Mehrzahl der Codices; einige Codices haben allerdings statt θεοῦ, κυρίου, andere τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ.

2) S. oben S. 180 u. 181.

3) Quorum patres, et ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen. ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. *Rom.* 9, 5. Der Text, namentlich „θεὸς", steht durch die besten Handschriften und alten Uebersetzungen fest. Alle Väter haben sich auf denselben für die wahre Gottheit des Sohnes berufen. Den Nachweis s. bei *Petav.* De Trin. L. 2, c. 9 und *Franzelin*, De Verbo incarn. Thes. 9. Letzterer widerlegt auch gründlich die Behauptung Wetstein's, daß ein Theil der Väter den θεὸς εὐλογητός auf den Vater bezogen hätten. Damit fällt die, auch sonst unbegründete Meinung, daß sie dieses der Patripassianer wegen gethan hätten. Vielmehr steht fest, daß die Väter und alle rechtgläubigen Ausleger die Stelle so verstanden haben, wie sie sonnenklar vorliegt. Mag man ἐπὶ πάντων mit per omnia (was wohl vorzuziehen), oder mit super omnia, oder mit per oder super omnes, oder in omnibus übersetzen, und mag man es mit θεὸς oder mit εὐλογητός verbinden, immer wird Christus als der über Alles, was nicht Gott ist, erhabene und in Ewigkeit gebenedeite Gott, d. h. als der wahre Gott bezeichnet. Die schon von Erasmus aufgebrachte Conjectur, nach ἐπὶ πάντων einen Punkt zu setzen und θεὸς εὐλογητός absolute als Lobpreisung Gottes zu fassen, ist eine rein willkürliches und absurdes Beginnen, das mit dem Sinn und der Construction des Textes in Widerspruch steht. Die Behauptung, daß der Sohn nie ἐπὶ πάντων θεός genannt werde, ist factisch unrichtig; nur das ist wahr, daß der Vater im notionalen Sinne mitunter, wie Gott und Princip, so auch der höchste Gott genannt wird. In unserer Stelle dagegen bezieht sich das ἐπὶ πάντων nicht auf göttliche Personen, sondern auf alles Erschaffene. Dieses wurde auch von den Vätern ausdrücklich hervorgehoben gegenüber den Macedonianern, die aus unserer Stelle beweisen wollten, daß der Sohn dem Wesen nach über den heiligen Geist erhaben sei.

Gott, wie der Apostel Christum im 2. Kap. des Titusbriefes nennt, indem er von der Wiederkunft Christi sagt, daß „wir erwarten die selige Hoffnung und die Ankunft der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus[1]).

Die bisher betrachteten Stellen, in welchen Christus der Name Gott beigelegt wird, erhalten ihre Bestätigung durch jene zahllosen Stellen, in denen ihm alle göttlichen Eigenschaften und Rechte zugeschrieben werden. Davon im Folgenden.

§. 226.

Das göttliche Wesen, die göttlichen Attribute, Werke und Rechte Christi.

Christus, dem Sohne Gottes, werden von der heiligen Schrift alle göttlichen Attribute, sowohl die incommunicabelen, als die communicabelen, letztere in

1) . . . exspectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi (ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). *Tit.* 2, 13. Auch hier wollte man τοῦ μεγάλου θεοῦ nicht von Christus, sondern von Gott dem Vater verstehen, indem man hinwies auf *Matth.* 16, 27, wonach Christus komme in der Herrlichkeit des Vaters. Allein abgesehen davon, daß Christus nur deßhalb in der Herrlichkeit des Vaters kommt und kommen kann, weil er mit dem Vater derselbe Eine wahre Gott und weil deßhalb des Vaters Herrlichkeit seine Herrlichkeit ist, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß in unserer Stelle Christus als unser großer Gott und Heiland bezeichnet ist. Das ergibt sich daraus, daß beide Namen unter dem Einen Artikel τοῦ begriffen sind. Vgl. oben S. 135, Note 2; sodann daß wir die ἐπιφάνεια des großen Gottes erwarten; wie die erste Erscheinung, ist aber auch die zweite am jüngsten Tage nicht dem Vater, sondern dem Sohne eigen. Der erscheinende große Gott ist der als Weltrichter kommende Heiland Jesus Christus. So haben auch die Väter einmüthig unsere Stelle verstanden und sie den Arianern gegenüber als einen klassischen Beweis für die Gottheit Christi geltend gemacht. Nach dieser klaren Erklärung in V. 13 kann man die Worte V. 10 ut (servi) doctrinam Salvatoris nostri Dei ornent in omnibus mit angesehenen Auslegern auch auf Christus beziehen. *1 Tim.* 3, 16 würde Christus ausdrücklich Gott genannt, wenn die recipirte Lesart θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ richtig wäre. Allein die Vulg. hat sie nicht, sondern *quod* manifestatum est in carne, wie auch griechische Codices und namentlich der Codex Sinaiticus lesen ὃς ἐφανερώθη. Im Sinaiticus ist übrigens über das ὃς noch θε corrigirt, nach Tischendorf ungefähr im 12. Jhdt. Das masc. ὃς würde den Heiland selbst als das große Geheimniß der Liebe bezeichnen, das im Fleisch erschienen. Die Sache ist zweifelhaft. Im Uebrigen ist die Stelle selbst ein großer Beweis, wie für die Incarnation, so für die Gottheit Christi und insofern werden wir sie später betrachten.

absoluter, Gott allein zukommender Weise, deßgleichen alle ausschließlich göttlichen Werke und Rechte bezüglich der Creatur, und somit das göttliche Wesen und Sein im wahren und eigentlichen Sinne zugeschrieben.

I. Fassen wir zuerst jene Stellen in's Auge, welche Christus, der seiner menschlichen Natur nach in der Welt und Zeit war, ein vorweltliches und überweltliches Sein zuschreiben und, in Folge davon, die Annahme der menschlichen Natur als ein Herniedersteigen, eine unendliche Selbstentäußerung bezeichnen.

1. Johannes der Täufer „gibt Zeugniß von ihm und ruft laut, indem er spricht: Dieser ist's, von dem ich sagte: der nach mir kommt, ist vor mir geworden, denn er war früher als ich[1])." Und Christus selbst betheuert: Ehe Abraham ward, bin ich[2]). Durch seine Himmelfahrt kehrt er dahin zurück, wo er zuvor war[3]). Die Herrlichkeit, die er (als Mensch) vom Vater

1) Joannes testimonium perhibet de ipso, et clamat dicens: Hic erat quem dixi: Qui post me venturus est, ante me factus est; quia prior me erat — ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. *Joann.* 1, 15. Das γέγονεν machten die Arianer für das Geworden- und Erschaffensein des Sohnes geltend, aber mit Unrecht. Denn vor Allem kann γέγονεν, wie schon die Väter bemerken, auch bedeuten: er ist vor mir gewesen. Allein nach der allgemeineren und richtigeren Auslegung drückt, wie auch der Sprachgebrauch der Schrift es mit sich bringt, ἔμπροσθεν nicht eine Priorität der Zeit, sondern des Ranges aus, wie *Matth.* 3, 11: qui autem post me venturus est, fortior me est. Es heißt also, daß Jesus, obwohl er nach ihm komme, dem Range nach über ihm sei und auch bald dem Ansehen nach über ihm stehen werde (cf. *Joann.* 3, 30: Illum oportet crescere, me autem minui); oder: er ist von Gott über mich gestellt — wie Chrysostomus erklärt: ἐντιμότερός μοῦ ἐστι, und Augustin: antepositus est mihi. Es bezieht sich dieses also auf Christus seiner Menschheit nach: der Grund davon aber liegt in seiner Präexistenz — weil er vor mir war, was sich auf Christus seiner Gottheit nach bezieht. So die große Mehrzahl der Ausleger; während einige auch das πρῶτος μου ἦν nicht sowohl von der Priorität der Dauer, als von der Superiorität der (göttlichen) Natur Christi verstehen wollen. Cf. *Maldonat; Corn. a Lap.;* Haneberg-Schegg z. d. St.

2) Amen, amen dico vobis, antequam Abraham fieret, ego sum — πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί. *Joann.* 8, 58. — Die Umstände machen dieses Wort noch gewichtiger. Christus hatte gesagt, Abraham habe sich gefreut, daß er seinen, Christi, Tag geschaut. Die Juden wenden ein: Wie kannst du Abraham gesehen haben, da du nicht 50 Jahre alt bist? Christus acceptirt ihre Rede und spricht dann unter heiliger Betheuerung seine Präexistenz aus.

3) Si ergo videritis Filium hominis ascendentem, ubi erat prius? *Joann.* 6, 63. Vgl. unten S. 188, Note 3.

erfleht, hat er (als Gott) bei ihm besessen, ehe die Welt war[1]); wie ihn auch der Vater geliebt hat, ehe die Welt gegründet ward[2]): alles dieses, weil das Wort im Anfang, d. h. ewig war und bei Gott war und selbst Gott war[3]). Daher ist Christus auch Zeuge des Sturzes der Engel gewesen[4]).

Gegen vorstehende Auslegung der angeführten Stellen von der ewigen Präexistenz Christi seiner göttlichen Natur und Persönlichkeit nach ließen sich zwei Einwände erheben. Vor Allem der arianische: daß der Logos allerdings vor der Erschaffung dieser Welt existirt habe, aber als das erste vor dieser Welt erschaffene Geschöpf und deßhalb nicht von Ewigkeit. Allein diese Deutung wird durch die gesammte Lehre der heiligen Schrift ausgeschlossen. Denn, wie wir in der Lehre von der Schöpfung näher sehen werden, gibt es keine vorweltliche Schöpfung; was daher vor der Schöpfung ist, ist nach der Lehre und dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift, ewig[5]). Deßgleichen ist Alles, was erschaffen ist, durch den Logos erschaffen. Der Logos oder der Sohn aber ist wahrer Gott und sind ihm, wie wir im Folgenden noch näher sehen werden, alle göttlichen Eigenschaften und insbesondere die Aseität und Unveränderlichkeit, daher auch aus diesem Grunde die Ewigkeit eigen.

Der andere Einwand ist der: daß in diesen Stellen nicht von der ewigen Präexistenz einer göttlichen Person, sondern von der ewigen Prädestination des Menschen Christus und somit von seinem ewigen idealen Sein in der Erkenntniß und dem Willen Gottes die Rede sei. Nun ist allerdings Christus seiner Mensch-

---

1) Nunc clarifica me tu, Pater, apud temetipsum claritate, quam habui, priusquam mundus esset, apud te. *Joann.* 17, 5. Wohl findet sich bei einigen Vätern auch die Auslegung, daß hier Christus bitte, der Vater möge seiner Menschheit die Herrlichkeit schenken, zu der sie von Ewigkeit prädestinirt war; die sententia communis der Ausleger aber versteht diese Stelle so, wie wir oben sagten, und das ist auch der einfache und natürliche Sinn des Textes. Vgl. *Corn. a Lap.* und *Maldon.* i. h. l.

2) . . . quia dilexisti me ante constitutionem (πρὸ καταβολῆς) mundi. *Joann.* 17, 24.

3) *Joann.* 1, 1. S. oben S. 168 ff.

4) Videbam satanam sicut fulgur de coelo cadentem *Luc.* 10, 18. Diese Worte sind nach der Auslegung der Väter und der Theologen, wie ihrem nächsten Wortsinne nach, vom Fall der Engel zu verstehen; jedoch legen die Väter die Stelle auch mystisch von dem Sturz der satanischen Macht durch Christus aus.

5) Daher heißt es von Gott: Priusquam montes fierent, aut formaretur terra, et orbis: a saeculo et usque in saeculum tu es Deus. *Ps.* 89, 2. Cf. *Prov.* 8, 22 sq. oben S. 103, Note 1.

heit nach prädestinirt, und haben manche Väter auch *Joann.* 17, 5 von dieser Prädestination ausgelegt. Allein daß das, was Christus von seiner Präexistenz vor Abraham sagt, und daß insbesondere *Joann.* 1, 1 nicht von einer solchen nur idealen Präexistenz des Menschen Jesus verstanden werden kann, ergibt sich klar aus den betreffenden Texten selbst, sowie aus der einmüthigen Auslegung der Väter [1]) und Theologen. Was aber jene Prädestination Christi betrifft, so hat dieselbe, wie gleichfalls alle Väter und rechtgläubigen Theologen einmüthig lehren, die ewige reale Präexistenz des Logos zu ihrer Voraussetzung: denn das ausschließlich Eigenthümliche der Prädestination Christi besteht eben darin, daß die Menschheit Christi zur hypostatischen Union mit dem ewigen Logos auserwählt, oder, was dasselbe, daß Christus, der seiner menschlichen Natur nach Sohn Davids ist, vorherbestimmt ist, eben durch die Aufnahme seiner menschlichen Natur in die ewige göttliche Persönlichkeit des Logos wahrer Sohn Gottes zu sein, wie wir dieses in der Christologie, in specie in der Lehre von der Prädestination Christi, näher sehen werden [2]).

2. Wie die Vorzeitlichkeit und ewige Präexistenz, so wird Christus, seiner göttlichen Persönlichkeit und Natur nach, auch die Ueberweltlichkeit zugeschrieben. Wiederholt und auf's Nachdrücklichste erklärt Christus selbst, daß er, nicht etwa nur der Gesinnung, sondern dem Sein nach, nicht von dieser Welt, sondern von oben ist [3]), daß er von oben, vom Himmel gekommen, und daß er deßhalb über Alle ist [4]). Er ist vom Himmel herab-

---

1) Man vgl. z. B. *Augustin.* in Joann. Tr. 105, c. 17, nr. 6—8, wo der heilige Kirchenlehrer Joann. 17, 5 von der Prädestination Christi als Menschen auslegt, und zugleich die ewige Präexistenz des Logos und die Unvermischtheit der Naturen in Christus den Monophysiten gegenüber lehrt.

2) Vgl. einstweilen *S. Th.* 3, q. 24, a. 1 & 2.

3) Vos de deorsum (ἐκ τῶν κάτω) estis, ego de supernis (ἐκ τῶν ἄνω) sum. Vos de mundo hoc estis, ego non sum de hoc mundo. *Joann.* 8, 23. Unmittelbar zuvor hatte Christus von seinem Weggange aus der Welt d. h. von seiner Himmelfahrt gesprochen, die Juden es aber in irdischem und bösem Sinne, etwa von einem Selbstmorde verstanden. *Joann.* 8, 21. 22. Auch hier ist das Aufsteigen mit dem Niedersteigen eng verbunden. Allerdings haben jene Worte auch einen ethischen Sinn, aber dieser ist der abgeleitete. Cf. *Corn. a Lap.* i. h. l.

4) Qui desursum venit (ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος) super omnes (ἐπάνω πάντων) est. Qui est de terra, de terra est, et de terra loquitur, qui de coelo venit, super omnes est. *Joann.* 3, 31.

gestiegen[1]) und in die Welt gekommen[2]), ohne aber dadurch den Himmel zu verlassen. Nur er, der vom Himmel herabgestiegen und doch stets im Himmel ist, steigt auch in den Himmel hinauf und kann, in solcher Weise, nämlich aus und durch sich selbst, in den Himmel auffsteigen[3]). Seine Auffahrt ist daher eine Rückkehr dorthin, wo er zuvor gewesen[4]). Jenes „Oben" oder jener „Himmel" aber, von dem Christus redet, ist nichts Anderes, als Gott der Vater selbst, der absolut Ueberweltliche. „Ich bin von oben, vom Himmel gekommen und ich kehre dorthin zurück," bedeutet also nichts Anderes, als: ich bin von Gott, dem Vater, ausgegangen und gesendet, und kehre wieder zu ihm zurück[5]); und „im Himmel sein" bedeutet nichts Anderes, als im Schooße des Vaters sein[6]), wie wir dieses im folgenden Paragraphen, wo von dem Verhältniß des Sohnes zum Vater die Rede ist, näher betrachten werden. Aus dieser Ueberweltlichkeit, diesem Sein von Oben, vom Himmel, aus Gott dem Vater, ergibt sich, daß Christo Irdisches nur seiner Menschheit nach zukommt[7]). Das Göttliche, die Gottesgestalt, sein göttliches Sein, sein göttliches Wesen, seine göttliche Persönlichkeit sind ihm von Natur, ursprünglich und ewig, die menschliche Natur, alles Irdische nur durch freiwillige gnädige Annahme von einer bestimmten Zeit an eigen. Daher liegt in dieser seiner Menschwerdung eine unendliche Herablassung,

---

1) Panis enim Dei est, qui de coelo descendit . . . quia descendi de coelo . . . Murmurabant ergo Judaei de illo quia dixisset: Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi . . . nonne hic est Jesus, filius Joseph, cujus nos novimus patrem et matrem? Quomodo ergo dicit hic: quia de coelo descendi? *Joann.* 6, 33—42. Zum Beweis seines Herniedersteigens weist er dann wieder auf seine Rückkehr in den Himmel hin. Si ergo videritis Filium hominis ascendentem, ubi erat prius? *Joann.* 6, 63.

2) Tu es Christus Filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti. *Joann.* 11, 27.

3) Nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui est in coelo. *Joann.* 3, 13.

4) *Joann.* 6, 63 oben S. 185, Note 3.

5) Ego enim ex Deo processi, et veni; neque enim a me ipso veni, sed ille me misit. *Joann.* 8, 42. Exivi a Patre, et veni in mundum; iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem. *Joann.* 16, 28.

6) Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. *Joann.* 1, 18. Daß in sinu Patris esse hier dasselbe ist, wie verbum erat apud Deum . . . hoc erat in principio apud Deum *Joann.* 1, 1. 2. haben wir bereits oben S. 170, Note 1 und 2 gesehen.

7) Qui factus est ei ex semine David secundum carnem. *Rom.* 1, 3.

eine unendliche Erniedrigung, gleichsam eine Selbstvernichtung des Sohnes Gottes[1]). Daher heißt es auch von ihm, daß er, da er unendlich reich war, arm geworden sei[2]).

Es sind demnach auch alle Stellen über die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die wir in der Christologie betrachten werden, ebenso viele Beweise für die göttliche Natur und Persönlichkeit Christi. Gott war Christus ewiglich, Fleisch ist er geworden, und dennoch der Eingeborene des Vaters geblieben[3]).

II. Wie die Vor- und Ueberweltlichkeit, so schreibt das neue Testament dem Sohne auch alle negativen und incommunicabelen göttlichen Eigenschaften zu, insbesondere die Aseität und Ewigkeit, die absolute Vollkommenheit, Einfachheit und Unbegreiflichkeit; kurz, die Fülle der Gottheit ist ihm eigen.

1. In der Apokalypse werden dieselben Ausdrücke, durch welche Jehova im alten Bunde sich als den absolut und ewig Seienden und als den Urgrund und das Endziel aller Dinge offenbart, auf Christus angewendet[4]).

---

1) Qui cum in forma Dei esset (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων), non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo (ἴσα θεῷ), sed semetipsum exinanivit (ἐκένωσε), formam servi accipiens (μορφὴν δούλου λαβών) in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum. *Phil.* 2, 6—8. Daß die forma Dei nicht, wie man behauptet hat, eine nur accidentale Form, oder die Offenbarung der Gottheit Christi in den Wundern, oder gar ein Schein der Gottheit, sondern das göttliche Wesen selbst bedeutet, steht durch den Consens der Väter fest und ergibt sich klar aus der Stelle selbst: denn daß Christus in forma Dei war, ist der Grund, weßhalb es keine gotteräuberische Anmaßung war, daß er sich Gott, dem Vater, gleichstellte. Die forma servi ist die wahre menschliche Natur, daher bezeichnet auch die forma Dei die wahre Gottheit. Diese Annahme der Menschheit ist unendliche Herablassung. Weil er aber auch nach der Menschwerdung zugleich wahrer Gott bleibt, sagt der Apostel, daß Christus den Menschen ähnlich geworden, wie er in demselben Sinne *Rom.* 8, 3 sagt: Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati.

2) Scitis enim gratiam Domini nostri Jesu, quoniam propter vos egenus factus est, cum esset dives. *2 Cor.* 8, 9. Dieses „reich sein" kann sich nur auf den Reichthum seiner göttlichen Natur und Herrlichkeit beziehen: denn als Mensch ist Christus nie zuvor reich gewesen.

3) *Joann.* 1, 1. 14.

4) Wenn es auch eine Streitfrage ist, ob *Ap.* 1, 8 die Worte: Ego sum A et Ω, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est, et qui erat, et qui venturus est, omnipotens (ὁ παντοκράτωρ), als Worte des unmittelbar vorher genannten, auf den Wolken des Himmels zum Gerichte kommenden Gekreuzigten,

2. Daß Christus als das wesensgleiche Wort, durch den Alles erschaffen wurde, von Ewigkeit ist, haben wir bereits genügend gesehen[1]). Ebenso bleibt Christus und sein Reich in Ewigkeit[2]). Er ist unveränderlich, heute, morgen und in Ewigkeit derselbe[3]); daher gibt es auch für ihn weder Vergangenheit, noch Zukunft, sondern nur ewige Gegenwart[4]).

---

wie viele Väter mit Grund annehmen, oder als Worte Gottes im Allgemeinen aufzufassen sind, wie letzteres *Ap.* 21, 6 der Fall ist, so kann es doch kaum einem Zweifel unterliegen, daß die Person, welche *Apoc.* 22, 13 sagt: Ego sum A et Ω, primus et novissimus, principium, finis, dieselbe ist, welche im 12. Verse gesprochen: Ecce venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua, nämlich der Weltrichter, der V. 16 spricht: Ego Jesus misi Angelum meum, testificari vobis haec in Ecclesiis. Ego sum radix, et genus David, stella splendida et matutina, und zu dem Johannes V. 20 betet: Veni, Domine Jesu! Vgl. Bd. 3, S. 345. Absolut klar ist *Ap.* 2, 8: Haec dicit primus et novissimus, qui fuit mortuus et vivit. Denn hier ist der Erste und Letzte durch den Zusatz: der todt war und lebt, unzweideutig als Christus, der seiner Menschheit nach gestorbene und auferstandene, gekennzeichnet.

1) §. 224, insbes. S. 169 u. 170.

2) Wohl reden die Stellen, welche im alten und neuen Testamente — wie *Ps.* 109, 4; *Js.* 9, 6. 7; *Dan.* 7, 13; *Luc.* 1, 32. 33 regnabit in domo Jacob in aeternum, et regni ejus non erit finis, vgl. *Joann.* 12, 34, nos audivimus ex lege, quia Christus manet in aeternum — die ewige Herrschaft Christi verkünden, von diesem auch seiner Menschheit nach. Wenn Paulus sagt: Deinde finis; cum tradiderit regnum Deo et Patri . . . und weiter: Omnia subjecta sunt ei; sine dubio praeter eum, qui subjecit ei omnia. Cum autem subjecta fuerint illi omnia; tunc et ipse filius subjectus erit ei, qui subjecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus. *1 Cor.* 15, 24. 27. 28, so wird hier weder, wie Arianer und Sabellianer meinten, die Consubstantialität und absolute Gleichheit des Vaters und des Sohnes, noch ein endliches Aufhören der Incarnation, noch ein Aufhören der Existenz des Logos durch Aufhebung seines persönlichen Unterschiedes vom Vater gelehrt, sondern die einfache Wahrheit ausgesprochen, daß nach Vollendung aller Dinge die triumphirende Kirche mit ihrem Haupte Christus seiner Menschheit nach vollkommen Gott dem Dreieinen unterworfen ist, zu seiner Verherrlichung und ihrer Beseligung. Christus in quantum Deus est, cum illo nos subjectos habet: in quantum sacerdos, nobiscum illi subjectus, sagt Augustin *De trin.* lib. 1, c. 8, wo er, wie in den folgenden Kapiteln, unsere Stelle allseitig erklärt. Vgl. auch *Corn. a Lap.* in 1 Cor. 15, 27.

3) Jesus Christus heri, et hodie, ipse et in secula. *Hebr.* 13, 8. — Obwohl diese Stelle zunächst zur Warnung gegen neue falsche Lehren sagt, daß Christus und seine Lehre stets dieselbe bleibt, so beziehen sie doch die Väter mit Recht auch auf die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Logos.

4) Vgl. *Joann.* 8, 58 oben S. 185, Note 2.

So wendet auch der Apostel die von der absoluten Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit Gottes handelnden Stellen des alten Testamentes einfach und unbeschränkt auf den Sohn an[1]).

3. Die unendliche Vollkommenheit und absolute Einfachheit des Sohnes spricht die heilige Schrift dadurch aus, daß sie ihm alle göttlichen Vollkommenheiten beilegt und ihn zugleich mit einer jeden dieser Vollkommenheiten identificirt, was, wie wir in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften sahen, nur Gott vermöge seiner Unendlichkeit und absoluten Vollkommenheit zukommt[2]).

Sein Leben ist nicht ein durch Schöpfung empfangenes endliches Leben, sondern wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben[3]). In dem Logos ist das

1) *Hebr.* 1, 11. 12. Cf. *Ps.* 101, 27. 28 f. oben S. 180 u. 181. So heißt es auch *Sap.* 7, 27 von der Weisheit: in se permanens omnia innovat. Vgl. Bd. 3, S. 463, Note 1 und 2.

2) Vgl. Bd. 3, §. 168.

3) Sicut enim Pater habet vitam in semetipso; sic dedit et Filio habere vitam in semetipso. *Joann.* 5, 26. Diese Stelle spricht aus, weßhalb Christus, wie der Vater, der Spender und Herr des Lebens ist: denn durch jene Worte gibt der Heiland den Grund für seinen unmittelbar vorhergehenden Ausspruch an, daß er dereinst die Todten auferwecken werde. Demgemäß verstehen angesehene Ausleger, wie im Alterthum Cyrill A. und unter den Neueren Maldonat unsere Stelle zunächst von dem Menschen Christus, dem durch die Incarnation diese lebendigmachende Macht mitgetheilt wurde. Diese Auffassung wird durch V. 27 bestärkt: et potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis est. Die Mehrzahl der Väter und Theologen versteht dagegen *Joann.* 5, 26 von dem Sohne seiner Gottheit nach. So aufgefaßt enthält unsere Stelle einen klaren Beweis der Wesensidentität des Sohnes mit dem Vater; denn nur auf Grund dieser Wesensidentität kann gesagt werden, daß der Sohn wie der Vater das Leben in sich selbst habe, das absolute Leben selbst sei. Es ist aber auch zugleich der Ausgang des Sohnes vom Vater ausgesprochen: denn nur in diesem notionalen Sinne kann gesagt werden, daß der Vater dem Sohne das absolute Leben gegeben oder mitgetheilt habe. So *August.* De Trin. 15, 26. In Joann. Tr. 19. *Ambros.* de fide 5, 2. *Corn. a Lap.* i. h. l. Beide Auffassungen stehen mit einander nicht im Widerspruch, vielmehr ist letztere in ersterer eingeschlossen und vorausgesetzt: denn nur dadurch hat der Vater der heiligen Menschheit Jesu die Fülle des Lebens und der lebendigmachenden Kraft mitgetheilt, daß er sie in die Persönlichkeit des Logos aufgenommen hat. Ganz dasselbe ist zu sagen bezüglich *Joann.* 6, 58: Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem (διὰ τὸν πατέρα), et qui manducat me, et ipse vivet propter me (δι' ἐμέ) — ein Hebraismus, der aufgelöst also lautet: „wie der Vater, der mich gesendet hat, lebt und ich durch ihn lebe, so wird der, der mich genießt, durch mich

Leben[1]) und er ist das absolute Leben selbst[2]); deßhalb ist er die absolute Ursache alles natürlichen und übernatürlichen

---

leben," d. h. wie ich vermöge der Incarnation und weiterhin vermöge der ewigen Generation das ewige Leben in mir selbst habe, so werde ich den Communicirenden dieses göttlichen Lebens aus Gnade und in endlicher Weise theilhaftig machen. *Maldon.* i. h. l. Vgl. *Joann.* 6, 35: Ego sum panis vitae.

1) In ipso vita erat. *Joann.* 1, 4. Es ist hier offenbar von dem Logos vor und abgesehen von seiner Menschwerdung die Rede. Auch hier wird er, wie das vorhergehende: omnia per ipsum facta sunt, und das folgende: et vita erat lux hominum, zeigt, als der Urquell alles natürlichen und insbesondere alles übernatürlichen Lebens in der Creatur bezeichnet. Der Logos ist eben der Allbelebende, weil er das absolute Leben selbst ist. Auch da, wo Christus seiner Menschheit nach als der vom Tod zum Leben Auferstandene der Lebendige und der Lebenspendende genannt wird, ist das absolute göttliche Leben des fleischgewordenen Logos eingeschlossen; so wenn Christus *Joann.* 14, 19 sagt: Vos videtis me, quia ego vivo, et vos vivetis. Durch die Auferstehung ist er als der lebendige Sohn des lebendigen Gottes erwiesen. Vgl. *Rom.* 1, 4. So auch *Apoc.* 1, 17. 18: Ego sum primus et novissimus, et vivus, et fui mortuus et ecce sum vivens in secula seculorum.

2) Auch in den Stellen, in welchen Christus das Leben schlechthin genannt wird, wird er zunächst als unser Leben, als der Lebenspendende aufgefaßt; er ist dieses aber nur deßhalb, weil er selbst seiner Gottheit nach das absolute Leben ist. So wird *1 Joann.* 1, 1 das ewige Wort Verbum vitae, λόγος τῆς ζωῆς, und im darauffolgenden Vers schlechthin das Leben genannt, das bei dem Vater war, das uns durch die Fleischwerdung erschienen ist und der Welt von den Aposteln verkündigt wird: et vita manifestata est (ἐφανερώθη) et vidimus, et testamur, et annunciamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem, et apparuit nobis. Und *1 Joann.* 5, 20 wird der Sohn der wahre Gott und das ewige Leben genannt. S. oben S. 182, Note 4. Wenn Christus zu Martha spricht: Ego sum resurrectio et vita. *Joann.* 11, 25, so bezeichnet er sich hier zunächst als die Ursache der Auferstehung und des Lebens, aber das hat zur Voraussetzung, daß er formaliter das Leben ist. Gleiches gilt auch von der Antwort Christi an Thomas: Ego sum via et veritas et vita. *Joann.* 14, 6. — Allerdings bedeutet diese Stelle zunächst, daß wir nur durch Christus zum Vater kommen — Nemo venit ad Patrem, nisi per me, — weil er durch seine Lehre, sein Beispiel, seine Gnade der wahre Weg zum Vater und der Spender des wahren göttlichen Lebens ist. Allein mit Recht fanden die Väter in dieser Stelle auch Christum selbst formaliter als die absolute Wahrheit und das absolute Leben bezeichnet: denn deßhalb ist er der Spender der Wahrheit und des Lebens, weil er die Wahrheit und das Leben selbst ist: denn aus seiner Fülle empfangen wir alle. *Joann.* 1, 16. Weg, sagt dem entsprechend der heil. Augustinus, ist Christus seiner Menschheit nach, Wahrheit und Leben seiner Gottheit nach. Filius Dei, qui semper in Patre veritas et vita est, assumendo hominem factus est via: Ambula per hominem et pervenis ad Deum. *Serm.* 142 (al. de verb. Dni. 55) c. 4 (*Migne*, Patr. lat. t. 38, col. 777.).

Lebens in der Creatur[1]). In gleicher Weise ist er die Wahrheit selbst[2]). Wie das neue Testament Gottes unendliche Vollkommenheit in dem Bilde des reinen und unendlichen Lichtes zusammenfaßt[3]), so nennt es auch den Sohn das Licht, das Licht der Welt, das wahre Licht und den Urquell alles Lichtes, insbesondere des übernatürlichen Lichtes der Wahrheit und Gnade[4]).

III. Einen weiteren Beweis für die göttliche Natur und Persönlichkeit Christi, des Sohnes Gottes, enthalten jene Stellen, welche ihn als den Unbegreiflichen und als das große Geheimniß unseres Glaubens darstellen.

Der Sohn Gottes ist ebenso verborgen und unbegreiflich

In diesem doppelten Sinne, daß Christus formaliter das Leben selbst und causaliter unser Leben, d. h. der Urheber unseres Lebens, des Lebens der Gnade und insbesondere des Lebens der Glorie ist, sagt auch der Apostel: Mortui enim estis, et vita vestra est abscondita cum Christo in Deo. Cum Christus apparuerit, vita vestra, tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria. *Col.* 3, 3. 4.

1) Vgl. die beiden vorhergehenden Noten. In diesem Sinne sagt auch der heil. Paulus, daß Christus uns geworden sei zum lebendig machenden Geiste, d. h. zum Spender des übernatürlichen Lebens: Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem. *1 Cor.* 15, 45. So spricht auch der Heiland selbst: Ego vitam aeternam do eis (ovibus meis) *Joann.* 10, 28; *Act.* 3, 15. nennt ihn Petrus den Urheber des Lebens: Auctorem vitae interfecistis. Vgl. auch *Joann.* 10, 10: Ego veni, ut vitam habeant et abundantius habeant.

2) *Joann.* 14, 6. S. oben S. 192, Note 2.

3) *1 Joann.* 1, 5.

4) Vita erat lux hominum . . . Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. *Joann.* 1, 4. 9. Hoc est judicium: quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras, quam lucem. *Joann.* 3, 19. Ego sum lux mundi: qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae. *Joann.* 8, 12. Quam diu sum in mundo, lux sum mundi. *Joann.* 9, 5 cf. *Joann.* 12, 35. Ego lux in mundum veni. *Joann.* 12, 46. Daß Christus dieses im höchsten und absoluten Sinne versteht, geht aus dem vorhergehenden Verse 45 hervor: Qui videt me, videt eum, qui misit me. Vgl. *Joann.* 14, 9 oben S. 172, Note 3. Von Christus heißt es *1 Joann.* 2, 8: tenebrae transierunt, et verum lumen jam lucet. In demselben Sinne sagt *Matth.* 4, 16, daß in Christus die Weissagung des Isaias von dem Aufgange des großen Lichtes (*Is.* 60, 2 sq. S. oben S. 78, Note 10) erfüllt sei. Von allen diesen Stellen vom Lichte gilt, was wir von den Stellen über das Leben sagten. Christus ist unser Erleuchter, weil er in sich selbst das absolute Licht ist, und der Mensch Jesus ist dieses Licht, weil er persönlich der Sohn Gottes, das ewige Wort, das Licht vom Lichte ist.

wie der Vater[1]), nur durch übernatürliche Offenbarung und Erleuchtung uns einigermaßen kundgeworden[2]). Dieses hat aber seinen Grund nicht nur in der Unbegreiflichkeit seines göttliches Wesens, sondern auch und vorzüglich in der Unbegreiflichkeit seines ewigen Ursprungs aus dem Vater[3]).

Daher ist Christus vorzugsweise das große Geheimniß des Glaubens[4]), sowohl wegen der hypostatischen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, als auch wegen der göttlichen Persönlichkeit des Logos und wegen seines ewigen Ausganges von dem Vater[5]). Alle Geheimnisse der Erlösung und Gnade wurzeln in ihm[6]).

IV. In der allseitigsten Weise schreibt das neue Testament Christus, dem Sohne Gottes, das absolute göttliche Wissen zu, wie dasselbe weder von Natur, noch durch das Licht der Gnade, noch durch das Licht der Glorie einem Geschöpfe, und selbst nicht dem menschlichen Intellecte Christi[7]) eigen sein kann.

Das Gesagte gilt vor Allem von jener absoluten Erkenntniß des göttlichen Wesens und der göttlichen Trinität, welche Christus sich zuschreibt. Er allein — sowie der heilige Geist, der auch die Tiefen der Gottheit durchforscht[8]) — erkennt den Vater, ebenso, wie allein der Vater — resp. der heilige Geist — ihn, den Sohn, erkennt[9]). Dieses Erkennen ist, wie das

---

1) Nemo novit Filium, nisi Pater. *Matth.* 11, 27. Nemo scit, quis sit Filius, nisi Pater. *Luc.* 10, 22. Vgl. *Joann.* 10, 15. S. unten Note 9.

2) *Matth.* 16, 16; *1 Cor.* 2, 14; 12, 3; *2 Cor.* 4, 3. 4.

3) Vgl. *Hebr.* 7, 3.

4) Magnum est pietatis sacramentum. *1 Tim.* 3, 16. Cf. *Rom.* 16, 25; *Eph.* 3, 4. 5; *Col.* 1, 25 sq.

5) Die Nachweise s. Bd. 2, §. 125.

6) Vgl. oben §. 212.

7) Von dem menschlichen Wissen Christi werden wir in der Christologie handeln. Dort werden wir auch sehen, inwiefern sich manche der hier zu betrachtenden Stellen auch auf das menschliche Wissen Christi beziehen.

8) *1 Cor.* 2, 10. 11. S. unten S. 238, Note 5 und Bd. 3, S. 537, Note 3.

9) Omnia mihi tradita sunt a Patre meo; et nemo novit (ἐπιγινώσκει) Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit (ἐπιγινώσκει), nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. *Matth.* 11, 27. Daß diese Stelle von dem absoluten göttlichen Wissen Christi handelt, darin sind alle Väter und rechtgläubigen Ausleger einig und ergibt sich klar aus der Stelle selbst. Treffend bemerkt Schanz (Matth.-Ev. S. 316) zu unserer Stelle: „Zwar weist der Zusammenhang zunächst auf das zur Ausführung des göttlichen Heilsrathschlusses Erforderliche hin, aber die feierliche Situation, in welcher sich Jesus als den Abgesandten Gottes und

Evangelium ausdrücklich erklärt, ein vollkommenes und nothwendiges Wissen, vermöge unmittelbarer Anschauung, und hat seinen Grund darin, daß der Sohn von dem Vater ausgegangen und als der Eingeborene im Schooße des Vaters ist[1]).

---

den Sohn des Vaters bekennt, verbietet jede Restriction. Ἐπιγινώσκειν ist stärker, als γινώσκειν (vgl. *1 Cor.* 13, 12: ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι, καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην): es bezeichnet eine genaue und adäquate Erkenntniß: οὐ τὴν ἁπλῶς φήσιν, ἀλλὰ τὴν κατὰ φύσιν αὐτῶν ἐπίγνωσιν Euthym. Eine solche Erkenntniß ist nur zwischen Vater und Sohn möglich. Deßhalb muß diese Stelle von dem metaphysischen Verhältniß und nicht blos von der sittlichen Willensbeschaffenheit genommen werden. Diese dogmatische Erklärung verlangt auch der Zusatz: οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατήρ, der durch den Zusammenhang nicht geboten ist. Die Bedenken, daß Jesus nicht verstanden worden wäre (Schegg), hat hier wie sonst im neuen Testamente keine große Bedeutung. Auch die Johanneischen Reden wurden sicher von den Jüngern nur zum geringsten Theile verstanden." Lukas sagt: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo; et nemo scit (γινώσκει), quis sit Filius, nisi Pater; et quis sit Pater nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. *Luc.* 10, 22. Das kann sich nimmermehr auf die Erkenntniß einer blos menschlichen Messianität, sondern nur auf das Geheimniß der Trinität und Incarnation beziehen. Positiv spricht denselben Satz aus *Joann.* 10, 15: Sicut novit me Pater, et ego agnosco Patrem — καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ, κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα. Wohl hält es Maldonat wegen des Parallelismus mit V. 14: Cognosco (oves) meas, et cognoscunt me meae, für wahrscheinlich, daß Christus hier als Mensch rede; allein auch so spricht er aus seinem göttlichen Bewußtsein, und ist diese Stelle absolut und ohne Beschränkung zu nehmen. Verstehen wir aber die Stelle also, so ist in derselben das Wissen des Sohnes vom Vater, dem Wissen des Vaters von dem Sohne vollkommen gleichgestellt. Auch im unmittelbaren Zusammenhang mit der Rede von seiner ewigen Präexistenz und dem Frohlocken Abrahams über das Schauen seines Tages, spricht Christus: Non cognovistis eum (Patrem); ego autem novi (οἶδα) eum; et si dixero: quia non scio eum, ero similis vobis mendax; sed scio (οἶδα) eum, et sermonem ejus servo. *Joann.* 8, 55. Hier sagt Christus offenbar, daß er nicht blasphemisch sich selbst rühmt, wenn er sich als wahren Sohn Gottes erklärt, cf. V. 54, sondern daß er vielmehr lügen und den Auftrag seines Vaters nicht erfüllen würde, wenn er nicht der Welt offenbarte, wer er ist. Gerade dazu ist er ja in die Welt gekommen, um der Wahrheit, vor Allem dieser höchsten, nothwendigsten, welterlösenden Wahrheit, Zeugniß zu geben. *Joann.* 18, 37.

1) Deum nemo vidit unquam, unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. *Joann.* 1, 18. Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est a Deo, hic vidit Patrem. *Joann.* 6, 46. — Es wird hier jene Erkenntniß, die der Sohn kraft der absoluten Anschauung hat, von der Erkenntniß durch den Glauben an das Wort Christi unterschieden, durch den der Vater uns belehrt und wovon es V. 45 heißt: Est scriptum in prophetis: „Et erunt omnes docibiles Dei." Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. Vgl. Haneberg-Schegg z. d. St. — Ego scio eum, quia ab ipso sum, et ipse me misit. *Joann.* 7, 29.

Vermöge seines absoluten Wissens von Gott, weiß der Sohn auch alle Geheimnisse und Rathschlüsse Gottes[1]). Dieses sein absolutes Wissen und Schauen kraft seines Ausgangs von Gott dem Vater, dem Wahrhaftigen[2]), ist das Fundament der Wahrheit, Untrüglichkeit und Erhabenheit seiner Lehre. Was er weiß, was er bei dem Vater geschaut, oder was dasselbe ist, von ihm gehört hat, das verkündet und bezeugt er[3]), der absolut treue Zeuge, der Treue und Wahrhaftige[4]), der Heilige und Wahre[5]). Darum ist sein Zeugniß wahr[6]), Wort des ewigen Lebens[7]), die unveränderliche und ewig bleibende[8]) Wahrheit. Deßhalb ist er, der absolut Wissende und Wahrhaftige, der Urheber und Vollender unseres Glaubens[9]). Wenn Christus aber von Gott und allem Göttlichen ein absolutes Wissen hat, so kann ihm auch nichts Creatürliches verborgen sein. Wirklich schreibt ihm die heilige Schrift ein Wissen auch von dem Verborgensten, insbesondere von den Gedanken und Absichten der Menschen[10]), sowie von dem

---

1) Amen, amen dico tibi, quia, quod scimus, loquimur, et quod vidimus, testamur, *Joann.* 3, 11 spricht Christus zu Nikodemus bezüglich der Geheimnisse des Himmelreiches, insbesondere der Erlösung, von denen er redet.

2) Sed est verus, qui misit me, quem vos nescitis. *Joann.* 7, 28.

3) Qui est de terra,... de terra loquitur... Qui de coelo venit, super omnes est. Et quod vidit et audivit, hoc testatur; et testimonium ejus nemo accipit. Qui accepit ejus testimonium, signavit, quia Deus verax est. *Joann.* 3, 31—33. Sed qui me misit, verax est; et ego quae audivi ab eo, haec loquor in mundo. *Joann.* 8, 26.

4) . . . qui est testis fidelis. *Apoc.* 1, 5. Fidelis et Verax. *Apoc.* 19, 11.

5) Haec dicit Sanctus et Verus. *Apoc.* 3, 7. Haec dicit Amen, testis fidelis, et verus, qui est principium creaturae Dei. *Apoc.* 3, 14.

6) Verum est testimonium meum. *Joann.* 8, 14.

7) Verba vitae aeternae habes. Et nos credidimus et cognovimus, quia tu es Christus Filius Dei. *Joann.* 6, 69.

8) Coelum et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt. *Matth.* 24, 35.

9) . . . aspicientes in auctorem fidei, (ἀρχηγὸν) et consummatorem (τελειωτὴν) Jesum. *Hebr.* 12, 2.

10) Allerdings kann Gott auch einem bloßen Menschen durch Gnadengabe Kardiognosie verleihen und hat wirklich solche in einem gewissen Maße manchen Heiligen geschenkt. Die Thatsachen dieser Kardiognosie haben dieselbe Bedeutung wie andere Wunder. Schon insoweit haben die zahlreichen Beispiele der Kardiognosie, welche von Christus in den Evangelien verzeichnet sind, ihre apologetische Bedeutung. Allein offenbar enthalten die betreffenden Berichte der Evangelisten etwas Größeres. Sie stellen uns Christus

Fernen[1]) und Zukünftigen[2]), in einer Weise und Vollkommenheit zu, wie es aus keiner Gnadengabe, welche einem puren Menschen

---

als den dar, vor dessen Augen Alles, insbesondere das Innerste, alle Gesinnungen, Absichten und Gedanken der Menschen offen daliegen. Nachdem Johannes cap. 1 erzählt, wie Jesus den Nathanael sofort als wahren Israeliten ohne Falsch bezeichnet und dieser auf das Wort Jesu: Priusquam te Philippus vocaret, cum esses sub ficu, vidi te, in das Bekenntniß ausbrach: Tu es Filius Dei! *Joann.* 1, 48. 49 — meldet er c. 2, daß Christus bei seinem ersten Auftreten in Jerusalem Vielen, die auf seine Wunder hin an ihn glaubten, nicht sich anvertraut habe, und gibt dafür den ganz allgemein giltigen Grund an: Quia opus ei non erat, ut quis testimonium perhiberet de homine; ipse enim sciebat, quid esset in homine. *Joann.* 2, 25. Cf. *1 Cor.* 2, 11. Ebenso die Synoptiker: Jesus autem sciens cogitationes eorum. *Matth.* 12, 25. Quo statim cognito Jesus spiritu suo, quia sic cogitarent intra se, dicit illis: Quid ista cogitatis in cordibus vestris? *Marc.* 2, 8. Ebenso *Matth.* 9, 4. *Luc.* 5, 22. — Ipse vero sciebat cogitationes eorum. *Luc.* 6, 8. Intravit autem cogitatio in eos, quis eorum major esset. At Jesus videns cogitationes cordis illorum. *Luc.* 9, 46. 47. Cf. *Luc.* 11, 17; 24, 38. Die Evangelien sind voll von Beispielen, daß Jesus das ganze Leben, den Seelenzustand und die Zukunft der Menschen vollkommen erkannte, so bei dem Schriftgelehrten, der sein Jünger werden wollte *Matth.* 8, 19; 19, 16 sq.; dem Paralytischen *Matth.* 9, 2. 6; dem 38jähr. Kranken *Joann.* 5, 5—14; der Samariterin *Joann.* 4, 16—18. 28. 29. 39. So erkannte er auch die Bekehrung des Zachäus, der Magdalena, den Verrath des Judas, die Verleugnung des Petrus. Seine Strafreden gegen die Pharisäer *Matth.* 12, 34 sq.; 23, 2 sq. haben die untrügliche Erkenntniß ihres Inneren zur Voraussetzung. Nur aus göttlichem Wissen (und aus göttlicher Gnadenmacht) konnte er zum Schächer sagen: Heute noch wirst du bei mir im Paradiese sein. Alle die angedeuteten und viele andere Worte und Handlungen Christi verlören all' ihren Werth, würden zum Theil frevelhaft, ohne die Voraussetzung des untrüglichen Wissens Christi. Daß Christus nach *Matth.* 11, 21 die Erkenntniß des bedingt Zukünftigen nach der einmüthigen Lehre der Väter und Theologen zugeschrieben wird, haben wir früher gesehen Bd. 3, S. 545. 558. 606 ff.

1) Beispiele des Wissens des räumlich Entfernten sind sein Wissen vom Tode des Lazarus *Joann.* 11, 11. 14. 23; vom Unglauben und der Aeußerung des Thomas. *Joann.* 20, 24—27.

2) Bekannt sind die bestimmten, klaren, genauen, vollständig erfüllten und fort und fort sich erfüllenden Weissagungen Christi über die nächste, entferntere und entfernteste Zukunft: von dem Verrathe des Judas, der Verleugnung Petri, der Flucht der Jünger *Matth.* 26, 21—25. 31. 33. 34. 56; *Marc.* 14, 18—30; *Luc.* 22, 21—34; *Joann.* 6, 71; 13, 21; 16, 32, von seinem eigenen Leiden und Sterben *Matth.* 16, 21 sq.; 17, 12. 21. 22; 20, 17—19. 28; 26, 28; *Marc.* 10, 32—34; *Luc.* 22, 19 sq.; *Joann.* 3, 14; 19, 11 ꝛc. von seiner Auferstehung *Joann.* 2, 19—22; 10, 17. 18; *Matth.* 12, 38—40; 16, 1—4. 21; 17, 9. 22; 20, 19; 26, 32. Cf. *Matth.* 27, 62. 63; seiner Himmelfahrt *Joann.* 3, 13; 6, 61 sq.; 13, 1; 14, 12. 28. 29; 16, 5. 7. 10.

zu Theil werden kann, sich erklären läßt. Daher auch die Apostel auf Grund ihrer mannigfaltigen Erfahrungen urtheilten, daß Christus Alles wisse, und daraus auf seinen göttlichen Ursprung schlossen[1]). In der Apokalypse spricht Christus, wie Jehova im alten Bunde[2]), daß er Herzen und Nieren durchforscht

16. 28; 17, 1 sq.; 20, 17; *Matth.* 26, 29. 64; *Luc.* 24, 26; von der Sendung des heiligen Geistes *Joann.* 3, 5; 7, 38. 39; 14, 16. 17. 26; 15, 26; 16, 7—14; *Matth.* 10, 19. 20; *Marc.* 13, 11; *Luc.* 12, 11. 12; cf. auch 21, 14. 15; von der Gründung und dem Wachsthum der Kirche und der Weise derselben *Matth.* 13, 31. 33. 35; 16, 18; *Joann.* 10, 16; 12, 32; von der Verbreitung des Christenthums über die Welt *Matth.* 24, 14; 26, 13; *Marc.* 13, 10; *Luc.* 13, 29; *Joann.* 10, 26; von den die Apostel treffenden Verfolgungen *Matth.* 10, 17 sq. 24, 9 sq. *Luc.* 21, 12 sq.; *Joann.* 15, 20; 16, 2; von dem Schicksal und Ende der Apostel Jakobus, Johannes und Petrus *Matth.* 20, 23; *Joann.* 13, 6; 21, 18. 23; von der Zerstörung Jerusalems und der Zerstreuung der Juden *Matth.* 24, 1—34; *Luc.* 19, 43; 21, 5. 24; *Marc.* 13, 1—37; von der Berufung und Bekehrung der Heidenvölker *Matth.* 8, 11; 21, 43; 22, 8—10 ꝛc.; endlich vom Ende der Welt und dem allgemeinen Gerichte *Matth.* 24, 14 sq. Auch bezüglich der Weissagungen Christi gilt das oben S. 196, Note 10 bezüglich der Kardiognosie Gesagte. Zwischen den Weissagungen der Propheten und denen Jesu Christi ist ein großer und evidenter Unterschied. Die Propheten haben, wie sie auch fast immer hervorheben, ihre Weissagungen durch göttliche Offenbarung empfangen und die Aufschlüsse, die sie über Zukünftiges gaben, und die Einsicht, die sie selbst in den Sinn und die Tragweite ihrer Prophetie besassen, waren beschränkt. Christus dagegen redet in seinen Weissagungen nicht wie aus mitgetheiltem, sondern wie aus eigenem und zwar unbegränztem Wissen. Sein eigenes messianisches Leben mit seiner Vollendung im Opfertode, sowie sein gesammtes Werk bis zum Weltgerichte liegt, wie im Ganzen, so im Einzelnen, offen vor seinem allwissenden Auge, er spricht davon und handelt darnach mit einer Bestimmtheit und Klarheit, wie bei keinem Propheten Aehnliches zu finden. Insbesondere zeigt eine genauere und tiefere Betrachtung der Evangelien, daß Christus bereits von seinem ersten Auftreten an, in all' seinen Reden, Gleichnissen und Handlungen, die Vollendung seines Werkes durch seinen Opfertod am Kreuze, seine Auferstehung und Himmelfahrt, die Stiftung der Kirche, die gesammte christliche Heilsökonomie, die Einsetzung der heiligen Sacramente, namentlich der Eucharistie, das Gericht über die Juden, die Berufung der Heiden u. s. w. als Ziel im Auge hat. Das Gespräch mit Nikodemus, die Hochzeit zu Kana, die Berufung der Apostel, die Benennung des Petrus genügen zum Belege des Gesagten. Sehr gut bringt das Grimm in seinem Leben Jesu zur Anschauung.

1) So auch Nathanael *Joann.* 1, 49; die Samariterin *Joann.* 4, 29; besonders aber die Apostel beim letzten Abendmahle. Nunc scimus, quia scis omnia, et non opus est tibi, ut quis te interroget. *Joann.* 16, 30.

2) Ego Dominus, scrutans cor et probans renes: qui do unicuique juxta viam suam, et juxta fructum adinventionum suarum. *Jer.* 17, 10.

und einem Jeden vergilt nach seinen Werken[1]). Aus dieser seiner allwissenden Kunde gehen auch jene richtenden und tröstenden Ansprachen hervor, welche in den Sendschreiben der Apokalypse an die sieben Kirchen und ihre Vorsteher enthalten sind[2]). Es bedarf kaum der Bemerkung, daß alle jene Stellen, welche Christus als den Weltrichter, sowie jene, welche ihn als den Schöpfer und Regierer aller Dinge darstellen, seine Allwissenheit voraussetzen.

Wenn der Apostel seine Ermahnung an die Colosser, an dem Glauben festzuhalten und sich nicht durch falsche Weisheit verführen zu lassen, durch den Satz begründet, daß in Christus alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind[3]), so bezieht sich das allerdings zunächst darauf, daß wir in Christus alle Wahrheit und Weisheit finden; allein es drückt auch nach der Lehre der Väter und Theologen aus, daß Christus selbst der unendlich Weise und Allwissende ist[4]). Das wird durch den, diese

1) . . . et scient omnes Ecclesiae, quia ego sum scrutans renes et corda; et dabo unicuique vestrum secundum opera sua. *Apoc.* 2, 23.

2) Z. B. Angelo Ephesi Ecclesiae scribe . . . Scio opera tua, et laborem et patientiam . . . sed habeo adversum te, quod charitatem tuam primam reliquisti. *Apoc.* 2, 1. 2. 4. Angelo Smyrnae Ecclesiae scribe: . . . Scio tribulationem tuam. *Apoc.* 2, 8. Angelo Thyatirae Ecclesiae scribe: Haec dicit Filius Dei, qui habet oculos tanquam flammam ignis . . . Novi opera tua, et fidem, et charitatem tuam . . . *Apoc.* 2, 18. 19. Angelo Ecclesiae Sardis scribe . . . Scio opera tua, quia nomen habes, quod vivas, et mortuus es . . . Non enim invenio opera tua plena coram Deo meo. *Apoc.* 3, 1. 2. Angelo Laodiciae Ecclesiae scribe: . . . Scio opera tua; quia neque frigidus es, neque calidus etc. *Apoc.* 3, 14. 15.

3) In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. *Col.* 2. 3. Thomas bemerkt in seinem Commentar der Pauliniſchen Briefe zu dieſer Stelle: Thesaurus est divitiae congregatae, sed diffusae non dicuntur thesaurus, sed quae in uno sunt. Deus enim sapientiam suam sparsit super omnia opera sua (Eccli 1). Et secundum hoc non habet rationem thesauri, sed secundum quod hujusmodi rationes uniuntur in uno, sc. sapientia divina, et omnes hujusmodi thesauri sunt in Christo. Sapientia enim est cognitio divinorum, scientia vero est creaturarum cognitio. Quidquid autem de Deo potest sciri pertinens ad sapientiam, totum Deus abundanter in se cognoscit. Item quidquid potest cognosci de creaturis, cognoscit in se supereminenter. Quidquid autem in sapientia Dei est, est in verbo suo uno, quia uno simplici actu intellectus cognoscit omnia.

4) Cum dicit Apostolus *thesauri*, ait ex Chrysostomo Theophylactus, copiam sapientiae in Christo ostendit; cum dicit *omnes*, ostendit eum nihil latere; cum dicit *absconditi*, indicat quod solus ipse eos noverit, ab eoque scientia et sapientia omnis petenda est; nam Christus est ipsa sapientia et per sese cognitio. *Corn. a Lap.* In *Col.* 2. 3.

Auseinandersetzungen beschließenden Ausspruch des Apostels bestätigt, daß in Christus die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt[1]), worin offenbar auch der Grund liegt, weßhalb in ihm alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind[2]).

Endlich versteht es sich von selbst, daß auch alle Stellen, welche den Sohn als den Logos[3]), die Weisheit, die Wahrheit selbst bezeichnen, das absolute Wissen, das unendliche Erkennen desselben beweisen.

Die Arianer, wie die späteren Antitrinitarier, haben gegen die Allwissenheit Christi das Wort eingewendet, daß den Tag des Gerichtes auch der Sohn nicht wisse[4]); sowie jene Stellen, wo von Christus gesagt ist, daß er nach etwas gefragt[5]), oder sich über etwas verwundert habe[6]). Hiegegen genügt die Erwiderung, daß in diesen, wie in zahlreichen analogen Stellen, von Christus nicht seiner göttlichen Natur und seinem göttlichen Wissen, sondern seiner menschlichen Natur und seinem menschlichen Erkennen nach die Rede ist. Uebrigens werden wir später sehen, daß auch bezüglich des menschlichen Intellectes in diesen Stellen Christus keineswegs eine, mit seiner göttlichen Persönlichkeit und seiner menschlichen Vollkommenheit unverträgliche Unwissenheit zugeschrieben wird. Das Nähere über diese und verwandte Fragen versparen wir für die Christologie[7]).

---

1) Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. *Col.* 2, 9.

2) Cf. *Corn. a Lap.* in Col. 2, 9.

3) Würde man *Hebr.* 4, 12 mit Prud. Maranus (Divin. J. Chr. lib. 1, pars 2, c. 10, IV. u. A.) ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ von dem Sohne Gottes verstehen, so wäre in dessen, das Innerste des Menschen durchdringenden Gegenwärtigkeit und Wirksamkeit und in V. 13 . . καὶ οὐκ ἔστι κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος, gleichfalls ein glänzender Ausspruch über die Gottheit und insbesondere die Allwissenheit des Logos enthalten. Wir wollen aber auf diese Stelle kein Gewicht legen, da viele Ausleger sie anders verstehen.

4) *Matth.* 24, 36; *Marc.* 13, 32.

5) Z. B. *Matth.* 8, 10; *Marc.* 6, 38; *Joann.* 11, 34.

6) Z. B. *Matth.* 8, 10; *Luc.* 7, 9.

7) Nur kurz sei hier erwähnt, daß Christus nicht zu seiner Belehrung, sondern zur Belehrung der Befragten Fragen stellte. So fragte auch Gott den Adam *Gen.* 3, 9 sq.; den Kain *Gen.* 4, 9 etc. Uebrigens ist auch auf die in der Wahrheit der menschlichen Natur begründete scientia acquisita Christi hin zu weisen. Aehnliches gilt von der von Christus kundgegebenen Verwunderung über den Glauben des Hauptmanns, worüber Augustin bemerkt: Quis autem in illo fecerat illam fidem, nisi ipse qui admirabatur? . . . Quod ergo

V. Ebenso wird in der heiligen Schrift Christus seiner Gottheit nach die Absolutheit und unendliche Vollkommenheit des Wollens und aller moralischen Attribute, wie nicht minder der Macht und des Wirkens zugeschrieben.

Christus schreibt sich mit dem Vater und aus dem Vater den höchsten göttlichen absolut unabhängigen und allmächtigen Willen zu, wenn er spricht: Gleichwie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht: so macht auch der Sohn lebendig, welche er will[1]). Dem entspricht auch ganz die Art und Weise, wie Christus in eigenem Namen und durch sein Machtgebot Wunder wirkte[2]), Sünden vergab[3]) und Anderen die Gewalt verlieh, dasselbe zu thun in seinem Namen[4]).

Wenn Christus bei verschiedenen Gelegenheiten und zuletzt nach seiner Auferstehung bei der feierlichen Sendung der Apostel aus-

---

miratur Dominus, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc opus est sic moveri: omnes enim motus ejus non perturbati animi signa sunt, sed docentis magisterium. *De Genes. c. Manich.* c. 8. Vgl. auch in der Christologie die Lehre von den menschlichen Affecten Christi und *S. Th.* 3, q. 15, a. 8. Was den Gerichtstag betrifft, so haben, von Anderem abgesehen, die angeführten Stellen ihre authentische Erklärung in *Act.* 1, 7: Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate.

1) Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat; sic et Filius, quos vult, vivificat. *Joann.* 5, 21. Chrysostomus bemerkt hom. 37 zu dieser Stelle: Nam si quos vult vivificat, potest a se facere, vel enim potestatis est; quod si non potest a se ipso, jam quos vult, non vivificat. Illa ergo particula, sicut Pater suscitat mortuos, indiscretam, illa autem, quos vult, aequalem demonstrat. Es steht daher mit dieser absoluten Souveränetät des göttlichen Willens Christi nicht in Widerspruch, wenn er all' sein Können und Wollen vom Vater ableitet, vielmehr drückt er darin seinen Ursprung vom Vater und sein daraus sich ergebendes Verhältniß zu demselben aus. Vgl. den folgenden §.

2) Z. B. *Matth.* 8, 2. 3: Et ecce leprosus veniens, adorabat eum dicens: Domine, si vis, potes me mundare. Et extendens Jesus manum, tetigit eum, dicens: volo, mundare! — Im vollsten Sinne richtig ist daher das von Christus selbst gelobte Wort des Centurio: Tantum dic verbo, et sanabitur puer meus. Nam et ego homo sum sub potestate constitutus, habens sub me milites, et dico huic: Vade, et vadit; et alii: Veni, et venit; et servo meo: Fac hoc, et facit. *Matth.* 8, 8. 9.

3) *Matth.* 9, 6 etc.

4) *Matth.* 10, 1; *Marc.* 3, 15; 16, 17. 18. Cf. *Act.* 3, 6; *Joann.* 20, 22. 23.

spricht, daß Alles ihm vom Vater übergeben[1]), daß der Vater Alles in seine Hand gelegt[2]), daß ihm alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden[3]): so ist wohl in diesen Stellen zunächst von jener Gewalt die Rede, die er auch als Mensch, als Haupt und König des Messianischen Reiches, besitzt und deren vollen Genuß er seiner Menschheit nach als Lohn empfing, wie er auch um seiner Selbstentäußerung und seines Opfers willen über Alles erhöht wurde[4]); allein nichtsdestoweniger enthalten diese Stellen auch einen vollgiltigen Beweis für die Allmacht Christi, für die absolute Gewalt, die er seiner Gottheit nach von Natur und von Ewigkeit besitzt, wie dieses vielfach von den Vätern[5]) geltend gemacht wurde. Denn, wie wir schon wiederholt darauf aufmerksam gemacht haben, ist der Mensch Christus nur deßhalb der Erbe göttlicher Macht und Herrlichkeit, weil er persönlich der ewige Sohn Gottes ist, und nur aus demselben Grunde ist er fähig, diese Gewalt und Herrlichkeit auch als Mensch zu verdienen und sie als Haupt des göttlichen Reiches zu üben. Wenn ihm daher diese Herrlichkeit als Menschen gegeben ist, so ist sie ihm ursprünglich durch die Incarnation gegeben, wodurch seine Menschheit in die göttliche Persönlichkeit des Wortes erhoben ist und in ihr subsistirt. Aber auch seiner göttlichen Natur und Persönlichkeit nach kann man sagen, daß Christus Alles vom Vater, nämlich durch die ewige Zeu-

---

1) Omnia mihi tradita sunt a Patre meo. *Matth.* 11, 27.

2) Sciens, quia omnia dedit ei Pater in manus. *Joann.* 13, 3.

3) Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. *Matth.* 28, 18.

4) Humiliavit semetipsum . . . propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum; et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris. *Phil.* 2, 8—11. Cf. *Rom.* 14, 11; *Js.* 45, 24. — . . suscitans illum (Christum) a mortuis, et constituens ad dextram suam in coelestibus, supra omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem, et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc seculo, sed etiam in futuro. Et omnia subjecit sub pedibus ejus; et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius, et plenitudo ejus, qui omnia in omnibus adimpletur (τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου). *Eph.* 1, 20—23. Vgl. *Ps.* 2, 8; 109, 1; *Js.* 49, 6. 9; *Dan.* 7, 13. 14; *Maldon.* in Matth. 28, 18; Schanz, Ev. Matth. S. 558.

5) Z. B. *Chrysostom.*, Hom. 39 in Matth.; *Ambros.*, De Spir. sanct. 3, 12 etc.

gung empfangen hat[1]). Dieses geht daraus hervor, daß Christus seine vom Vater empfangene Vollgewalt auf seinen Ausgang vom Vater gründet[2]), und daß er sein absolutes Wissen und seine Unbegreiflichkeit daraus ableitet, daß ihm Alles vom Vater übergeben ist[3]). Wenn daher die Arianer aus unseren Stellen das Erschaffensein und die Subordination des Logos beweisen wollten, weil nach ihnen die Gewalt Christi nicht eine eigene, sondern eine von Gott verliehene sei, so ist ihr Beweis in jeder Beziehung unstichhaltig[4]). Wie die Herrlichkeit, mit der Christus seiner Menschheit nach vom Vater verklärt wird, jene Herrlichkeit ist, die er vermöge seines Ausgangs vom Vater ewiglich besaß[5]), so ist auch jene höchste Gewalt, die ihm als Menschen vom Vater gegeben wird, dieselbe Gewalt, die ihm als Gott von Ewigkeit kraft seines Ausgangs vom Vater eigen ist. Auch hier gilt, daß Christus deßhalb seiner Menschheit nach über Alles erhöhet wurde, weil er zuvor herabgestiegen ist[6]).

1) Vgl. den folgenden §. Kurz und treffend faßt das Gesagte *Cornelius a Lapide* ad Matth. 28, 18 in den Worten zusammen: „*Data est mihi*“ — scilicet soli, idque tum qua Filius Dei et Deus sum: sic enim ab aeterno data est mihi a Patre cum essentia divina „omnis“ ejus „potestas“ et majestas; tum proprie qua homo sum, ait S. Cyrillus, Nyssenus, Athanasius et alii. Data est, inquam, mihi inchoative in incarnatione mea, ob dignitatem unionis hypostaticae cum Verbo; complete vero omnis potestas mihi nunc data est a Deo post resurrectionem, ob merita passionis meae.

2) *Joann.* 13, 3 folgt auf: sciens, quia omnia dedit ei Pater unmittelbar et quia a Deo exivit et ad Deum vadit. Das fordert auch der Sinn dieser Stelle, die nichts Anderes beabsichtigt, als die unendliche Verdemüthigung Christi hervorzuheben, daß er, obwohl der eingeborene Sohn Gottes, seinen Jüngern die Füße wusch.

3) *Matth.* 11, 27 folgt auf: Omnia mihi tradita sunt a Patre, unmittelbar: et nemo novit Filium nisi Pater; neque Patrem quis novit nisi Filius.

4) Auf die arianische Behauptung, der Logos könne nicht dem Vater consubstantial sein, weil geschrieben sei, seine Gewalt sei ihm vom Vater gegeben, antworteten die Väter: sie sei ihm gegeben als Menschen, nicht als Gott; und auch als Gott habe er sie vom Vater, aber nicht durch Schöpfung und Begnadigung, sondern vermöge der ewigen Generation. Athanasius sagt auch, die Gewalt sei Christus gegeben für uns, nicht für ihn selbst, dem sie eigen sei.

5) *Joann.* 17, 5. S. oben S. 186, Note 1.

6) Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit primum in inferiores partes terrae? Qui descendit, ipse est, et qui ascendit super omnes coelos, ut impleret omnia. *Eph.* 4, 9. 10. Man sieht, der Gedanke, daß das Aufsteigen in den Himmel sein Niedersteigen aus dem Himmel oder aus dem Schooße Gottes, d. h. seinen ewigen Ausgang vom Vater und seine Menschwerdung zur Voraussetzung habe, ist dem heil. Paulus ebenso geläufig, als dem heil. Johannes. Vgl. oben S. 188, Note 3.

Vermöge dieser seiner höchsten göttlichen Macht und Herrschaft ist er der unumschränkte Herr über Leben und Tod, Himmel und Hölle, Aufnahme und Verwerfung[1]). Sowie aber dem Willen des Sohnes die absolute Unabhängigkeit, höchste Macht und göttliche Freiheit eigen ist, so auch die unendliche Heiligkeit; er besitzt nicht etwa nur eine durch Gnade verliehene und durch eigene Thätigkeit erworbene Heiligkeit und Gerechtigkeit, sondern er ist vermöge seines Wesens heilig[2]), der Heilige und Gerechte[3]), der Allerheiligste[4]). Alles, was die heilige Schrift von der unendlichen Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe Gottes des Vaters sagt, das gilt in gleicher Weise auch von dem Sohne[5]). Wie des Vaters Erkennen dem Sohne eignet, ist auch des Vaters Wollen und Wirken des Sohnes Wollen und Wirken: denn Alles, was dem Vater eigen ist, mit Ausnahme der Vaterschaft, ist auch ihm eigen[6]) vermöge seines Ausganges vom Vater. Was daher

---

1) Habeo claves mortis et inferni. *Apoc.* 1, 18. Haec dicit Sanctus et Verus, qui habet clavem David; qui aperit et nemo claudit; claudit et nemo aperit. *Apoc.* 3, 7.

2) Quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. *Luc.* 1, 35.

3) Sanctum et justum negastis. *Act.* 3, 14. Convenerunt vere in civitate ista adversus sanctum puerum tuum Jesum. *Act.* 4, 27. Sanctus et verus. *Apoc.* 3, 7.

4) Talis enim decebat ut nobis esset pontifex, sanctus, innocens, impollutus, ... excelsior coelis factus. *Hebr.* 7, 26. Allerdings gelten diese und andere Stellen auch von der Heiligkeit des Menschen Jesus, allein da dieser Mensch persönlich Gott ist, so ist seine Heiligkeit und Sündelosigkeit principaliter die absolute göttliche Heiligkeit. Näheres darüber in der Christologie, in specie in der Lehre von der Sündelosigkeit Christi.

5) Ist ja in ihm die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes uns erschienen. *Tit.* 2, 11; 3, 4. Und wenn es *Joann.* 3, 16 heißt: Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum Unigenitum daret; cf. *1 Joann.* 4, 9, so sagt der Apostel ebenso: Quod autem nunc vivo in carne; in fide vivo Filii Dei, qui dilexit me, et tradidit semetipsum pro me. *Gal.* 2, 20 und Christus selbst spricht: Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos. *Joann.* 15, 9. Cf. *Rom.* 8, 37: Sed in his omnibus superamus propter eum, qui dilexit nos. — Und nichts kann uns trennen a charitate Dei, quae est in Christo Jesu Domino nostro. *Rom.* 8, 38. 39. Die Liebe Christi übersteigt alle Begriffe. Der Apostel betet, der Vater möge den Gläubigen geben: Christum habitare per fidem in cordibus vestris in charitate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo, et longitudo, et sublimitas et profundum; scire etiam supereminentem scientiae charitatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei. *Eph.* 3, 17—19.

6) Omnia quaecunque habet Pater, mea sunt. *Joann.* 16, 15.

der Vater wirket, wirket in gleicher Weise auch der Sohn[1]), wie die natürlichen, so die übernatürlichen,

---

1) Pater meus usque modo operatur, et ego operor. Propterea ergo magis quaerebant eum Judaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum (ἴδιον) dicebat Deum, aequalem se faciens Deo. Respondit itaque Jesus, et dixit eis: Amen, amen dico vobis: non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem; quaecunque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit. *Joann.* 5, 17—19. Die Juden verfolgten Jesum, weil er den achtunddreißigjährigen Kranken am Sabbath geheilt hatte; vielleicht hatten sie ihm ausdrücklich entgegengehalten, am Sabbath müsse man ruhen, weil Gott selbst an diesem Tage geruht. Jesus erwidert ihnen, daß sein Vater bis zur Stunde (oder auch, wann und wie er wolle) wirke, ebenso wirke auch er. Daraus schlossen die Juden, daß Jesus Gott für seinen eigentlichen Vater erkläre und sich Gott gleich mache. Jesus bestätigt diese ihre Auffassung mit den Worten: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, der Sohn kann nichts aus sich thun, wenn er es nicht den Vater thun sieht: denn Alles, was dieser thut, das thut auf gleiche Weise auch der Sohn." Die Arianer wollten aus diesen Worten ihren Subordinatianismus beweisen, allein es ist darin keine Unterordnung und keine Ungleichheit, sondern vielmehr, wie der Personenunterschied, so die Wesenseinheit und absolute Gleichheit des Vaters und Sohnes ausgesprochen. Alles, was der Sohn thut, ist des Vaters Werk: denn es ist unmöglich, daß der Sohn etwas thue, was nicht der Vater thut, und was der Sohn nicht als die persönliche Weisheit, der hypostatische Logos des Vaters, diesen thun sieht: denn Alles, was der Vater thut, das thut er nothwendig durch den Sohn und thut der Sohn in gleicher Weise, wie der Vater, d. h. mit derselben absoluten Macht, Freiheit, Autorität, aus derselben Weisheit, mit derselben Liebe. Durch die Worte, der Sohn könne nicht wirken aus sich, ἀφ' ἑαυτοῦ, wird also nicht die Selbstständigkeit und Absolutheit des Wirkens des Sohnes geleugnet, sondern behauptet, daß der Sohn, wie er vom Vater ausgeht, auch all sein Erkennen, Wollen und Wirken vom Vater hat, wie auch der Vater nicht wirken kann, als nur durch ihn. Meine Werke, sagt Jesus, sind des Vaters Werke, wenn ihr also mich lästert, weil ich dieses Werk gethan, so lästert ihr den Vater selbst. Auch in dem non potest, es ist absolut unmöglich, daß der Sohn etwas wirke, was nicht der Vater wirkt, liegt, wie Väter und Theologen hervorheben, ein neuer Beweis der Gottheit Christi: denn daß ein pures Geschöpf anderes wolle und wirke, als der Vater will, nämlich sündige, ist möglich; nicht so der Sohn: so wenig Gott lügen oder sündigen kann, ebenso wenig kann der Sohn etwas wollen oder wirken, was nicht der Vater will und wirkt, denn beider Wollen und Wirken ist essentialiter identisch. Daß die Worte Christi nur in diesem Sinne zu verstehen sind, geht aus seinen unmittelbar darauf folgenden Aussprüchen hervor, worin er sich die höchsten Werke, Eigenschaften und Rechte des Vaters zuschreibt: die Todtenerweckung, das Gericht, das absolute Leben, wie auch der Glaube an ihn die Bedingung des Heils ist und ihm dieselbe Ehre gebührt, wie dem Vater. *Joann.* 5, 20—30.

wie die kleinsten, so auch die größten Werke[1]). Er wirkt in gleicher Weise wie der Vater, d. h. in jener an kein Geschöpf mittheilbaren, göttlichen Weise, wie die erste allwirkende und allgegenwärtige Ursache wirkt. Das zeigt sich namentlich in jenen Aussprüchen, worin Christus sich sowohl die Allgegenwart[2]), als die besondere gnädige Innewohnung in den vernünftigen Creaturen zuschreibt, eine Gegenwart und ein Wirken, die keinem Geschöpfe zukommen können, sondern Gott ausschließlich eigen sind. Das Wort, durch das Alles erschaffen ist, war auch allezeit in der Welt, alles Leben und Licht, das natürliche nicht minder als das übernatürliche, spendend; insbesondere wohnte es im Volke Gottes, vollkommener in den Seelen der Gerechten, am vollkommensten in der heiligen Menschheit, die es annahm[3]). Alles dies sagt der Hebräerbrief durch das kurze Wort, daß der Sohn Gottes Alles trage durch das Wort seiner Allmacht[4]). Wie von Gott im Allgemeinen gesagt ist, daß Alles aus ihm, und durch ihn, und in ihm oder für ihn ist, und wir in ihm leben, weben und sind; gerade so ist auch vom Sohne insbesondere gesagt, daß Alles, wie es in ihm und durch ihn erschaffen ist, auch in ihm besteht[5]). Derselbe Sohn, der vom Himmel herabstieg und wieder in ihn aufsteigt, ist zugleich unwandelbar im Himmel[6]). Der zu den Menschen als Mensch spricht, ist seiner göttlichen Persönlichkeit und Natur nach im Schooße des Vaters[7]). Deßhalb kann er auch im eigentlichen und vollsten Sinne versprechen, daß er, wo nur zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, mitten unter ihnen sein[8]) und daß er bei den Seinigen bleiben

---

1) Diese größten und übernatürlichen Werke hebt der Heiland im Verlaufe seiner Rede hervor: et majora his demonstrabit ei opera, ut vos miremini. *Joann.* 5, 20.

2) Vgl. Bd. 3, §. 177, wo wir zeigten, daß die göttliche Allgegenwart die absolute Causalität zu ihrem Fundamente hat.

3) In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. In propria venit, et sui eum non receperunt. Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri . . . Et verbum caro factum est. *Joann.* 1, 10. 11. 12. 14.

4) *Hebr.* 1, 3.

5) *Col.* 1, 17. S. unten S. 207, Note 4 u. 6.

6) Et nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui in coelo est. *Joann.* 3, 13.

7) *Joann.* 1, 18.

8) Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum. *Matth.* 18, 20.

werde alle Tage bis an's Ende der Welt[1]). Hier ist vorzugsweise von seiner besonderen Innewohnung die Rede. Allein gerade in dieser liegt ein Beweis seiner Gottheit: denn nur für Gott ist eine solche gnädige Innewohnung im Innersten des vernünftigen Geschöpfes möglich. Gerade so, wie der Vater und der heilige Geist, wird er in Denen wohnen, die ihn lieben[2]). Hierher gehören alle jene Stellen, welche von der gnadenvollen Gegenwart und dem übernatürlichen Wirken Christi in den einzelnen Gläubigen sowohl, als im ganzen Leibe der Kirche, auf Erden und im Himmel reden, kraft dessen er der wahre Weinstock, das Brod des Lebens, der Urquell der Gnade und Seligkeit, das Leben unserer Seele ist. Zahlreiche Belege hiefür werden wir in dem Folgenden, wo von den göttlichen Werken Christi die Rede ist, und im ganzen Verlaufe der Dogmatik kennen lernen.

VI. Wie alle göttlichen Eigenschaften werden Christus, dem Sohne Gottes, auch alle ausschließlich göttlichen Werke zugeschrieben.

1. Vor Allem wird ihm, wie wir theilweise schon sahen, die Schöpfung, Erhaltung, Bewegung und Regierung aller Dinge ohne Ausnahme beigelegt. Alles, was immer erschaffen ist, ist durch ihn erschaffen[3]); auch die Engel und die höchsten Ordnungen der himmlischen Geister[4]). Und wie Alles durch ihn das Dasein empfangen hat, so empfängt es auch von ihm all' seinen Fortbestand: er trägt Alles durch sein allmächtiges Willensgebot[5]), Alles besteht in ihm[6]), hat ihn zur Ursache und zum Endziel[7]).

Als Schöpfer, Erhalter und Regierer ist der Sohn, wie wir bereits gesehen haben, wie Gott der Vater, der höchste und un-

1) *Matth.* 28, 20.

2) Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. *Joann.* 14, 23.

3) *Joann.* 1, 3 (s. oben S. 170); *Hebr.* 1, 2 (s. oben S. 173); *1 Cor.* 8, 6 (s. oben S. 179, Note 3.).

4) Quoniam in ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum et in ipso (εἰς αὐτόν) creata sunt, et ipse est ante omnes. *Col.* 1, 16. 17. Vgl. oben S. 172, Note 1 u. 2.

5) Portansque omnia verbo virtutis suae. *Hebr.* 1, 3.

6) Et omnia in ipso constant. *Col.* 1, 17.

7) *1 Cor.* 8, 6. S. oben S. 179, Note 3.

umschränkte Herr[1]) und das letzte Ziel und Ende aller Dinge[2]).

Ein Ausfluß dieser seiner höchsten göttlichen Gewalt ist die Macht, die er bezüglich seiner eigenen menschlichen Natur besitzt, indem er die freie Macht hat, sein Leben dahinzugeben, und es wieder zu nehmen[3]).

2. Insbesondere ist der Sohn Gottes, in untheilbarer Einheit mit dem Vater und heiligen Geiste, der Urheber und Spender alles übernatürlichen Lichtes und Lebens, wie wir bereits gesehen haben[4]). Denn absolut und ohne jede Beschränkung gelten die Aussprüche, daß er alles, zumal das übernatürliche Licht[5]) und Leben[6]) der Wahrheit[7]) und der

---

1) Vgl. §. 225, I.

2) Vgl. §. 226, II, 1.

3) Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me; sed ego pono eam a me ipso, et potestatem habeo ponendi eam: et potestatem habeo iterum sumendi eam. *Joann.* 10, 17. 18. Cf. *Joann.* 2, 19: Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud. Daß und inwiefern Christus auch als Mensch diese Macht zukommt, und wie die Freiheit dieser Hingabe mit dem Gehorsam gegen den Vater zusammenbesteht, werden wir in der Christologie betrachten. Unter allen Umständen konnte nur jener Mensch im wahren und vollen Sinne so sprechen, der zugleich Gott ist. Kraft seiner göttlichen Persönlichkeit und Macht gab der Mensch Christus sterbend seine Seele dahin und nahm sie wieder an sich durch die Auferstehung. Ponit eam caro, sed ex potestate Verbi: sumit eam caro, sed ex potestate Verbi. *August.* In Joann. Tr. 47, nr. 13. Kraft derselben göttlichen Macht und Freiheit ist er auf Thabor in die Verklärung, auf dem Oelberg und am Kreuz in die Agonie eingetreten.

4) S. oben S. 192, Note 1 u. 2 und S. 193, Note 4.

5) Ego sum lux mundi. qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae. *Joann.* 8, 12. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eum non comprehenderunt . . . Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. *Joann.* 1, 4. 5. 9. — Ego lux in mundum veni; ut omnis, qui credit in me, in tenebris non maneat. *Joann.* 12, 46. Cf. *Luc.* 1, 79 und *Is.* 60, 1.

6) *Joann.* 1, 4. *1 Joann.* 1, 1. 2; 5, 26; 6, 58. Vgl. die oben Note 4 angegebenen Citate.

7) Ego sum veritas *Joann.* 14, 6 f. oben S. 192, Note 2. Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati; omnis, qui est ex veritate, audit vocem meam. *Joann.* 18, 37. Si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei eritis; et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos. *Joann.* 8, 31. 32. Daher: Coelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt. *Luc.* 21, 33.

Gnade[1]), der Glorie[2]), der Auferstehung[3]), der ewigen Seligkeit[4]) schenkt. — Er gibt jenes Wasser des Lebens, das den Durst der Seele auf ewig stillet, indem es in dem Trinkenden selbst zur unversieglichen, in's ewige Leben strömenden Quelle wird[5]), und das nichts Anderes ist, als der von ihm ausgehende, gesendete, gegebene heilige Geist resp. seine Gnade[6]). Demgemäß war er der Urheber aller Offen-

1) Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia. Quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est. *Joann.* 1, 16. 17. Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter; et estis in illo repleti, qui est caput omnis principatus et potestatis. *Col.* 2, 9. 10. Cf. *Eph.* 1, 3. Dedit eis potestatem filios Dei fieri. *Joann.* 1, 12. Ego sum vitis, vos palmites, qui manet in me et ego eo, hic fert fructum multum; quia sine me nihil potestis facere. *Joann.* 15, 5. Nemo venit ad Patrem nisi per me. *Joann.* 14, 6. Demgemäß redet die heilige Schrift vielmal von der Gnade Christi nicht nur in dem Sinne, daß Christus sie uns verdient hat, obwohl auch dieses, wenn, wie wirklich der Fall, das meritum de condigno gemeint ist, die Gottheit Christi beweist, sondern auch in dem Sinne, daß Christus deren Geber und deren bewirkende Ursache ist. Vgl. z. B. *Rom.* 16, 20. 24; *1 Cor.* 16, 23; *Gal.* 6, 18; *Phil.* 4, 23; *1 Thess.* 5, 28; *2 Thess.* 3, 18. In ganz gleichem Sinne, wie von der Gnade Christi, redet der Apostel von der Gnade Gottes. Vgl. *1 Cor.* 3, 10; *2 Cor.* 1, 12; 6, 1; *Gal.* 2, 21; *Eph.* 3, 2. 7; *Col.* 1, 6. etc. Es hat uns eben Gott begnadigt in seinem geliebten Sohne. *Eph.* 1, 6.

2) Ego claritatem (τὴν δόξαν), quam dedisti mihi, dedi eis *Joann.* 17, 22. Diese δόξα begreift die Fülle der Herrlichkeit in sich, welche Christus durch die Incarnation seiner Menschheit nach empfing und die er uns nach dem von ihm bestimmten Maße in Zeit und Ewigkeit durch die Gnade und Glorie mittheilt. Dadurch vereinigen sich die verschiedenen Auslegungen — vgl. *Corn. a Lap.* i. h. l. — welche diese Stelle gefunden hat.

3) *Joann.* 11, 25. S. oben S. 192, Note 2. Cf. *Joann.* 5, 25; 6, 39.

4) Ego vitam aeternam do eis. *Joann.* 10, 28 cf. 8, 51; 17, 24.

5) Qui autem biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum; sed aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam. *Joann.* 4, 13. 14.

6) In novissimo autem die magno festivitatis stabat Jesus et clamabat, dicens: Si quis sitit, veniat ad me et bibat! Qui credit in me, sicut dicit scriptura: „flumina de ventre ejus fluent aquae vivae.“ Hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum, nondum enim erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus. *Joann.* 7, 37—39. Vgl. *Apoc.* 22, 1: Et ostendit mihi fluvium aquae vitae splendidum tanquam crystallum, procedentem de sede Dei et agni. Vgl. die Schilderungen Ezechiel's von dem vom Altare ausgehenden Gnadenstrome oben S. 85, Note 3; deßgleichen *Ps.* 35, 10: quoniam apud te est fons vitae.

barungen und Gnaden von Anbeginn: er hat das Volk Israel befreiet und geführt[1]); er hat es trotz all' seiner Sünde und seines Undankes stets auf's Neue unter die Flügel seiner Gnade sammeln wollen[2]).

3. In der Fülle der Zeit hat er die Wiederherstellung der göttlichen Ehre, die Erlösung der Menschheit und die Vollendung aller Dinge durch die vollkommene und überfließende Genugthuung und das unendliche Verdienst seiner Menschwerdung und seines Opfertodes vollbracht, durch seine Auferstehung und Himmelfahrt vollendet: das höchste Werk der göttlichen Weisheit und Liebe, Gerechtigkeit und Erbarmung, welches, da es nur durch eine göttliche Person vollbracht werden konnte, auch die göttliche Persönlichkeit und Natur Desjenigen beweist, der es in seiner Menschheit vollbracht hat[3]). Gott war in Christus, die Welt mit sich versöhnend[4]).

4. Nicht minder wird die Gottheit Jesu Christi in all' jenen zahlreichen Aussprüchen der heiligen Schrift vorausgesetzt und erwiesen, welche von seiner Himmel und Erde durchdringenden und überragenden, den ganzen Leib der Kirche beseelenden und heiligenden Gegenwart und Wirksamkeit sprechen[5]); deßgleichen in jenen Stellen, in welchen er als Erlöser und Haupt der Kirche in eigenem Namen göttliche Vollmachten und Gewalten seinen Stellvertretern und Dienern[6])

---

1) *1 Cor.* 10, 4; *Hebr.* 12, 26; *Jud.* 5. S. oben S. 44, Note 3; S. 45, Note 1; S. 53, Note 1.

2) Jerusalem, Jerusalem! quae occidis prophetas, et lapidas eos, qui ad te missi sunt; quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti? *Matth.* 23, 37; *Luc.* 13, 34. Diese Stelle ist gewiß nicht lediglich auf die mehrmalige Anwesenheit Christi in Jerusalem (Schanz, z. d. St.), sondern auch auf die göttlichen Heimsuchungen der Vorzeit zu beziehen. Richtig interpretirt daher *Corn. a Lap.: Quoties volui* olim per prophetas, et nunc per me et Apostolos congregare etc.

3) Die Beweise hiefür in der Lehre von dem Werke, insbesondere von der stellvertretenden Genugthuung Christi. Eine auch nur annäherungsweise Angabe der Stellen würde uns hier zu weit führen.

4) Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi. *2 Cor.* 5, 19.

5) . . . instaurare omnia in Christo, quae in coelis et quae in terra sunt, in ipso. *Eph.* 1, 10. Qui descendit, ipse est, et qui ascendit super omnes coelos, ut impleret omnia. *Eph.* 4, 10.

6) Et ipse (Christus) dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi. *Eph.* 4, 11. 12. Cf. *1 Cor.* 12, 28. In eigenem Namen und in

zugleich mit göttlichen Gnaden und Verheißungen ertheilt[1]); endlich in jenen Stellen, in welchen er als in den Seelen der Gläubigen lebend[2]) dargestellt wird, und in welchen ausgesprochen ist, daß wir durch die Vereinigung mit ihm mit Gott selbst vereinigt[3]) und göttlicher Natur theilhaftig gemacht werden[4]).

Ein ganz vorzüglicher Beweis der göttlichen Natur und Persön-

---

eigener Gewalt setzt Christus den Petrus zum Haupte der Kirche: Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, ... et tibi dabo claves etc. *Matth.* 16, 18. 19. Pasce agnos meos. *Joann.* 21, 15. Unter ausdrücklicher Berufung auf seine höchste göttliche Vollgewalt sendet er die Apostel: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra, euntes ergo docete. *Matth.* 28, 18. 19. Darum legt der Apostel alles Gewicht darauf, daß er nicht von Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater gesendet ist. *Gal.* 1, 1. Diener Christi — *Rom.* 15, 16; *1 Cor.* 3, 5; *2 Cor.* 11, 23; *Eph.* 3, 6. 7; 6, 21; *Col.* 1, 7; *1 Tim.* 6, 4 — und Diener Gottes — *Rom.* 13, 6; *2 Cor.* 6, 4; *1 Thess.* 3, 2 — Ausspender der Geheimnisse Gottes — *1 Cor.* 4, 1 — ist dasselbe.

1) Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. *Matth.* 28, 20. Et ego mitto promissum Patris mei in vos. *Luc.* 24, 49.

2) Ego in eis. *Joann.* 17, 23. Vivit vero in me Christus. *Gal.* 2, 20.

3) Ut... societas nostra sit cum Patre et cum Filio ejus Jesu Christo. *1 Joann.* 1, 3.

4) Gratia vobis, et pax adimpleatur in cognitione Dei, et Christi Jesu Domini nostri. Quomodo omnia nobis divinae virtutis suae, quae ad vitam et pietatem donata sunt, per cognitionem ejus, qui vocavit nos propria gloria et virtute, per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit; ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. *2 Petr.* 1, 2—4. Die kostbaren Gaben Christi sind seine Gnaden, ist die heiligmachende Gnade und die aus ihr entspringende Glorie, ist der heilige Geist selbst, dem die Gnade besonders zugeeignet wird und der durch die Gnade in uns wie in seinem Tempel wohnt. Durch die Gnade des heiligen Geistes werden wir der göttlichen Natur theilhaftig, indem wir durch sie Kinder Gottes und in übernatürlicher Weise Gott und seinem eingeborenen Sohne ähnlich werden; aber wir werden dadurch auch in Christus, dessen Glieder wir sind, in ganz besonderer Weise theilhaftig seiner göttlichen Natur. Demgemäß wurde unsere Stelle von den heiligen Vätern sowohl zum Beweise der Gottheit Christi gegen die Arianer geltend gemacht (*Athan.* Orat. 1, contra Arian. nr. 16; Epist. ad Adelph. c. 4; Epist. 1 ad Serap. nr. 23), als für die Gottheit des heiligen Geistes gegen die Pneumatomachen (*Ambros.*, De Spir. s. 6, 80), als für die Einheit der Natur der drei göttlichen Personen (*Ambros.* De Incarn. Domin. sacram. c. 8). Göttlicher Natur theilhaftig machen kann nur Gott selbst. Numquid potest (Filius) donare quod non habet? Ergo non est dubium quia de eo, quod habet, donat; et ideo habet naturam divinam, qui consortia divinae donat naturae. *Ambros.* l. c. c. 8. nr. 85. Vgl. *Hundhausen*, Pontific.-Schr. Petri B. 2, S. 143. 156.

lichkeit Christi liegt daher auch in seinen Aussprüchen über die göttlichen Wirkungen des allerheiligsten Sacramentes[1]): denn nicht Fleisch und Blut, sondern die mit diesem Fleisch und Blut hypostatisch vereinigte göttliche Natur und Persönlichkeit des Wortes des Lebens[2]) bringt diese Wirkungen hervor[3]); wie dieses auch die Kirche zunächst dem Nestorianismus gegenüber zum Beweise der hypostatischen Union ausgesprochen hat[4]). Was aber die hypostatische Union beweist, beweist auch, wie wir wissen, die göttliche Natur und Persönlichkeit des Logos.

5. Die Vollendung aller göttlichen Werke ist die Erweckung der Todten[5]), das allgemeine Gericht[6]) und die Verklä-

1) Panis enim Dei est, qui de coelo descendit, et dat vitam mundo . . . Ego sum panis vitae, qui venit ad me, non esuriet; et qui credit in me, non sitiet unquam (nur Gott kann den Hunger und Durst der Seele stillen: Sitivit anima mea ad Deum fortem vivum Ps. 41, 3; Deus meus, . . . sitivit in te anima mea. Ps. 62, 2) Hic est panis de coelo descendens; ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur . . . . vivet in aeternum . . . habet vitam aeternam . . . in me manet et ego in illo . . . vivet propter me. *Joann.* 6, 33. 35. 50. 52. 55. 57. 58.

2) *1 Joann.* 1, 1.

3) Auch darauf bezieht sich: Spiritus est qui vivificat; caro non prodest quidquam. *Joann.* 6, 64.

4) In der von dem Ephesinum gebilligten Epist. synodic. Cyrill's v. Alex. heißt es: Sic ad mysticas benedictiones accedimus, et sanctificamur, participes sancti corporis et pretiosi sanguinis Christi omnium nostrum redemtoris effecti; non ut communem carnem percipientes, quod absit; nec ut viri sanctificati et Verbo conjuncti secundum dignitatis unitatem, aut sicut divinam possidentis habitationem (wie dies die Nestorianer lehrten): sed ut vere vivificatricem, et ipsius Verbi propriam factam. Vita enim naturaliter ut Deus existens (ζωὴ γὰρ ὢν κατὰ φύσιν ὡς θεὸς), quia propriae carni unitus est, vivificatricem eam esse professus est. Et ideo quamvis dicat ad nos: *Amen amen dico vobis, nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis ejus sanguinem*, non tamen eam ut hominis unius ex nobis existimare debemus (quomodo enim juxta naturam suam vivificatrix esse caro hominis poterit?) sed ut vere propriam eius factam, qui propter nos filius hominis factus est et vocatus. *Harduin* t. 1, col. 1290 (ed. Par. 1714.) Diese herrliche Stelle, die einen Grundgedanken der Väter ausspricht, wirft auch Licht auf alles Bisherige und zeigt zugleich an einem Beispiele, wie innig und unauflöslich alle großen Wahrheiten des Glaubens zusammenhängen.

5) Venit hora, in qua omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei. Et procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii. *Joann.* 5, 28. 29 coll. *Joann.* 6, 55. Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat; sic et Filius, quos vult, vivificat. *Joann.* 5, 21.

6) Neque Pater judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio. *Joann.* 5, 22. Videbunt Filium hominis venientem in nubibus coeli cum

rung des Universums[1]). Daß der Mensch Christus alles dieses in eigener Kraft[2]) vollbringt, ist der letzte Beweis, daß dieser Mensch wahrhaft Gott und der Menschensohn wahrhaft der wesensgleiche Sohn Gottes seiner Persönlichkeit und göttlichen Natur nach ist.

Aber nicht allein am jüngsten Tage, sondern schon jetzt und allezeit übt der Sohn sein göttliches Gericht, wie sein göttliches Erbarmen, in der Austheilung und Entziehung seiner Gnade und in zeitlichen Erbarmungen und Strafgerichten[3]).

VII. Die Gottheit Christi geht ferner aus jenen unzähligen Stellen hervor, worin ihm den Geschöpfen gegenüber alle jene Rechte zugeschrieben werden, welche dem wahren Gott allein zukommen und ohne Sacrileg keinem puren Geschöpfe beigelegt werden können.

1. Alle vernünftigen Geschöpfe schulden dem Sohne Anbetung (cultus latriae) im eigentlichen Sinne. Dieses spricht Christus selbst in einer, jeden Zweifel und jede Mißdeutung ausschließenden Weise aus in den Worten: daß alle den Sohn ehren müssen, wie sie den Vater ehren; und daß umgekehrt Derjenige, welcher den Sohn nicht ehrt, auch den Vater nicht ehrt, der ihn gesandt hat[4]). Auch die Engel müssen ihn an-

virtute multa et majestate etc. *Matth.* 24, 30 sq. Tunc sedebit super sedem majestatis suae . . . tunc dicet rex his qui a dextris ejus erunt: Venite etc. *Matth.* 25, 31 sq. coll. *Matth.* 26, 64. Omnes stabimus ante tribunal Christi, scriptum est enim: Vivo ego, dicit Dominus, quoniam mihi flectetur omne genu, et omnis lingua confitebitur Deo. *Rom.* 14, 10. 11. Cf. *2 Cor.* 5, 10; *Act.* 10, 42; 17, 31.

1) *1 Cor.* 15, 27. 28. S. oben S. 190, Note 2.

2) Ego sum resurrectio et vita. *Joann.* 11, 25. Qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem, qua etiam possit subjicere sibi omnia. *Phil.* 3, 21.

3) Solche Gerichte und Erbarmungen Christi enthalten z. B. die Sendschreiben der Apokalypse an die sieben Kirchen. Vgl. *Apoc.* 2, 5. 10. 16. 21—23; 3, 9. 16.

4) Neque enim Pater judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio; ut omnes honorificent (τιμῶσι) Filium, sicut honorificant Patrem; qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum. *Joann.* 5, 22. 23. Alle Väter haben diese Stelle als klassischen Beweis der Gottheit Christi den Arianern gegenüber geltend gemacht. Vgl. *Maldon.* i. h. l. Das *sicut* (καθώς) drückt also absolute Gleichheit, nicht bloße Aehnlichkeit aus. Nam si ipse omnia est, quae Pater, quantum ad Deitatis majestatem pertinet, quomodo par non erat aequaliter cum Patre honorari, cui ad identitatem substantiae nihil deest, bemerkt Cyrill A. zu unserer Stelle. Es geht daher

beten, und zwar in seiner heiligen Menschheit[1]). Kurz es müssen sich ihm, dem wegen seiner unendlichen Selbsterniedrigung über Alles erhöhten, alle Kniee beugen im Himmel, auf Erden und unter der Erde[2]). Demgemäß schaut Johannes in der

---

nicht an, den Schluß unserer Stelle mit den Arianern so zu verstehen, daß Derjenige Gott nicht ehre, der Christum nicht als Gottgesandten anerkenne, ähnlich wie ein König durch die Verschmähung seines Gesandten beleidigt werde; vielmehr spricht die Stelle aus, daß Derjenige, welcher dem Sohne die gleiche Ehre mit dem Vater, mithin die göttliche Ehre, verweigert, den Vater selbst nicht ehrt, und zwar aus einem doppelten Grunde: 1. weil der Sohn mit dem Vater wesensidentisch ist und mithin Jeder, der Christus die Ehre versagt, sie dem wahren Gott versagt; 2. weil Vater und Sohn relative Begriffe sind und, wer den Sohn leugnet, auch Gott als Vater negirt. *Aug.* Tr. 19 in Joann. Die Begründung der dem Sohne Gottes schuldigen Anbetung durch seine Eigenschaft als Weltrichter hat eine doppelte Bedeutung. Einestheils weist sie, wie öfters geschieht, darauf hin, daß dann die Ungläubigen gewungen sein werden, ihm, wenn auch widerwillig, die schuldige Ehre zu geben; anderntheils sehen wir daraus, daß hier zunächst von dem Menschen Christus die Rede ist: denn potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est. *Joann.* 5, 27. Die unendliche Erhöhung Christi am Tage des Gerichts erscheint hier zunächst als der Lohn seiner unendlichen Verdemüthigung, gerade wie *Phil.* 2, 9. S. oben S. 189, Note 1 und unten Note 2. Allein jene Verdemüthigung, wie diese Erhöhung hat die göttliche Persönlichkeit Christi zur Voraussetzung. Daß Solche, welche unverschuldet das Geheimniß der Trinität nicht kennen, den wahren Gott ehren können, versteht sich von selbst; anders verhält es sich mit Denen, die aus eigener Schuld den Sohn leugnen. „Die pharisäischen Juden," bemerkt Haneberg (Evang. nach Joh. B. 1, S. 300) zu unserer Stelle, „gehörten zu Denen, die den Vater ehren wollten, ohne dem Sohne göttliche Ehre zu erweisen. In ihre Fußstapfen traten die Moslimen; zu ihnen wendeten sich die Socinianer und Unitarier . . . zurück. Jene älteren Unitarier (Juden und Moslimen) mögen vielfach in einem schwer zu überwindenden Irrthume sein . . . Aber anders verhält es sich bei Jenen, die vom Zwecke der Menschwerdung vollkommen Kenntniß erhalten und sich doch von Christus abgewendet haben."

1) Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit: „Et adorent eum omnes Angeli Dei." *Hebr.* 1, 6. Die Psalmstelle 96, 7 ist nach der LXX citirt; das Hebr. hat Elohim, was die Vulgata mit dii wiedergibt, was aber auch die Engel, kurz, alles wirklich oder vermeintlich Erhabene außer Gott, in sich begreift. Daß der Gottmensch von den Engeln angebetet werden soll, geht sowohl aus „*primogenitus*" scil. „in multis fratribus" *Rom.* 8, 29, als aus dem Einführen in die Welt hervor, mag man darunter die erste, oder wofür Vieles spricht (cf. *Estius* i. h. l.), die zweite Ankunft Christi verstehen, zu der er, wie Jehova über den Cherubim, auf den Engeln thronend, herabkommt.

2) Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium, et infernorum, et omnis lingua confiteatur, quia Dominus

Apokalypse, wie dem Lamme von allen Creaturen dieselbe Anbetung und Verherrlichung mit dem Vater erwiesen wird [1]).

Wie in der himmlischen Kirche, wird auch in der Kirche auf Erden von Anbeginn an, wie wir aus den Briefen der Apostel sehen, Christus, dem Sohne, zugleich mit dem Vater und heiligen Geiste, die Doxologie gesprochen [2]). Wenn aber Gott durch Christus verherrlicht und gepriesen wird [3]), so ist das kein minde-

Jesus Christus in gloria est Dei Patris (εἰς δόξαν θεοῦ πατρός) *Phil.* 2, 9—11. Cf. *Rom.* 14, 11; *Is.* 45, 23 f. oben S. 189, Note 1. Es kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß die Kniee beugen hier eigentliche Anbetung, Erweisung göttlicher Ehre bedeutet, in demselben Sinne, wie der Apostel *Eph.* 3, 14 sagt: Flecto genua mea ad Patrem D. N. J. Ch. Das Wort „Unterirdischen" kann die Seelen im Fegfeuer, aber auch die Verdammten bezeichnen, die wider Willen ihn als Gott anerkennen müssen. Vgl. *Jac.* 2, 19 und *Ap.* 5, 13. S. S. 149, Note 15 und die folgende Note. Diese in der allgemeinen Anbetung sich offenbarende äußere Verherrlichung Jesu, des Gottmenschen, ist in unserer Stelle als ein Lohn seines Verdienstes bezeichnet (vgl. in der Christol. die Lehre vom Verdienste Christi); allein dieselbe kommt ihm auch nothwendig und von Natur vermöge seiner göttlichen Natur und Persönlichkeit zu — und ohne diese könnte sie auch nicht Gegenstand des Verdienstes und Lohn sein.

1) . . . audivi vocem Angelorum etc. . . . dicentium voce magna: Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere virtutem, et divinitatem, et sapientiam, et fortitudinem, et honorem, et gloriam, et benedictionem. Et omnem creaturam, quae in coelo est, et super terram, et sub terra, et quae sunt in mari, et quae in eo, omnes audivi dicentes: Sedenti in throno, et Agno, benedictio, et honor, et gloria, et potestas in saecula saeculorum. Et quatuor animalia dicebant: Amen. Et viginti quatuor seniores ceciderunt in facies suas, et adoraverunt viventem in saecula saeculorum (der griech. Text schließt mit προσεκύνησαν). *Apoc.* 5, 11—14. Salus Deo nostro, qui sedet super thronum, et Agno. *Apoc.* 7, 10. Cf. *Apoc.* 12, 10.

2) Soli sapienti Deo, per Jesum Christum, cui honor et gloria (ᾧ ἡ δόξα) in saecula saeculorum Amen. *Rom.* 16, 27. Das Relativum cui (ᾧ), das freilich manche Mpte auslassen, ist wie auf Gott, auch auf Christus zu beziehen; ist ja auch nach *Rom.* 9, 5 Christus der θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. In *2 Tim.* 4, 18: Liberavit me Dominus ab omni opere malo; et salvum faciet in regnum suum coeleste, cui gloria in saecula saeculorum. Amen. ist nach der Erklärung der angesehensten Ausleger unter „Dominus" Christus zu verstehen. Cf. *Estius* i. h. l. Cf. V. 17: Dominus autem mihi astitit. Wir sind um so mehr veranlaßt, unter dem Herrn hier Christus zu verstehen, da derselbe dem Apostel nicht nur bei seiner Bekehrung erschien, sondern auch später, ihn tröstend und stärkend. *Act.* 23, 11. Aehnlich wie *Rom.* 16, 27 lautet *1 Petr.* 4, 11: . . . ut in omnibus honorificetur Deus per Jesum Christum, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Vgl. jedoch *Hundhausen*, Pontific.-Schr. Petri z. d. St. Vgl. auch *1 Petr.* 5, 11.

3) Soli Deo Salvatori (μόνῳ σοφῷ θεῷ σωτῆρι) nostro, per Jesum Christum Dominum nostrum, gloria et magnificentia. *Jud.* 25. Cf. *Rom.* 16, 27. *Eph.* 3, 21.

rer Beweis für die Gottheit Christi, als die direct an letzteren gerichtete Doxologie, da alle Geschöpfe nur deßhalb Gott durch Christus die allein vollkommene, Gottes würdige Ehre erweisen können, weil die Acte Christi vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit von unendlichem Werthe sind. Dieser unendliche Werth der Verherrlichung, welche durch Christus Gott dem Vater erwiesen ist, tritt auch in dem hohenpriesterlichen Gebete charakteristisch hervor, wo Christus die Verherrlichung, die er dem Vater erwiesen, und die hinwiederum der Vater ihm erweist, in völliger Gleichheit einander gegenüberstellt[1]). Nach allem Dem sind auch die Christo erwiesenen Anbetungen[2]) als wahre latreutische Anbetungen zu betrachten, — um so mehr, da das neue Testament jede derartige Adoration einem Geschöpfe gegenüber für absolut unstatthaft erklärt[3]).

2. Aus Christi Verdienst und Namen schöpft nicht nur unser Gebet all' seine Kraft, sondern Christus selbst erhört auch die in seinem Namen an ihn gerichteten Gebete[4]), wie er auch die an den Vater gerichteten Gebete zu dessen Ehre erhört[5]). So rufen auch die Gläubigen seinen Namen an, beten zu ihm[6]). Wie Jesus sterbend seinen Geist in des Vaters Hände empfahl, so empfiehlt Stephanus seine Seele in die Hände Jesu[7]).

3. Wie im Namen Jesu gebetet wird, so werden auch andere religiöse Acte, die nur in Gott und seinem Namen geschehen können, im Namen Jesu verrichtet. Im Namen Jesu schwört[8]) der Apostel;

---

1) Clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te . . . ego te clarificavi . . . et nunc clarifica me tu Pater apud temetipsum claritate, quam habui, priusquam mundus esset, apud te. *Joann.* 17, 1. 4. 5.

2) *Joann.* 9, 38 oben S. 136, Note 2. *Luc.* 24, 52.

3) Vgl. die Erklärung des Engels *Apoc.* 22, 9 und des Paulus und Barnabas *Act.* 14, 13. 14.

4) Si quid petieritis me in nomine meo, hoc faciam. *Joann.* 14, 14.

5) Et quodcunque petieritis Patrem in nomine meo, hoc faciam, ut glorificetur Pater in Filio. *Joann.* 14, 13.

6) Daher bezeichnet der Apostel die Christen als Solche, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen. *1 Cor.* 1, 2. Cf. *Act.* 2, 21; 9, 14; *Rom.* 10, 13. Uebrigens bedeutet „den Namen Jesu anrufen," nicht nur zu ihm beten, sondern überhaupt an ihn glauben und auf ihn seine Hoffnung setzen: Exurge et baptizare, et ablue peccata tua, invocato nomine ipsius. *Act.* 22, 16. Auch das Gebet der Apostel vor der Wahl des Matthias *Act.* 1, 24 ist wohl an Christus gerichtet. Vgl. Loch-Reischl z. d. St.

7) Domine Jesu, suscipe spiritum meum. *Act.* 7, 58.

8) Veritatem dico in Christo. *Rom.* 9, 1.

in demselben Namen wünscht er Heil und segnet er[1]); im Namen Jesu wird getauft[2]); wird das Sacrament der letzten Oelung gespendet[3]); im Namen Jesu wirken die Apostel Wunder[4]).

4. Christus ist formaler und primärer materialer Gegenstand der drei göttlichen Tugenden, was nur Gott sein kann.

Der Glaube an Christus als an den Sohn Gottes ist Princip und unerläßliche Bedingung des Heils und der ewigen Seligkeit[5]). Der Glaube an ihn und an Gott stehen sich gleich und sind unzertrennlich eins[6]). So ist auch das Bekenntniß dieses Glaubens zum Heile unbedingt nothwendig[7]), und zwar ein Bekenntniß bis zum Martyrertode[8]). Wer den Sohn bekennt, ist aus Gott und besitzt auch den Vater[9]). Christus ist unsere Hoffnung[10]); in keinem Anderen ist Heil, und ist kein anderer Name den Menschen gegeben, in dem sie selig werden sollen[11]). Christus muß, als das höchste Gut, über Alles geliebt werden, um seiner selbst und um seiner Liebe willen[12]). Daher entspringt auch aus der Liebe zu Christus alle

---

1) Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et Domino Jesu Christo. *Rom.* 1, 7; *1 Cor.* 1, 3; *2 Cor.* 1, 2; *Gal.* 1, 3 etc. Gratia Domini nostri Jesu Christi cum omnibus vobis. *Rom.* 16, 24; *1 Cor.* 16, 23; *2 Cor.* 13, 13. (S. oben S. 138, Note 1.) *Gal.* 6, 18; *Eph.* 6, 23 etc.

2) S. oben S. 134—136.

3) *Jac.* 5, 14.

4) *Marc.* 16, 17; *Act.* 3, 4; 4, 10.

5) Die Nachweise s. oben S. 149—150. Vgl. außerdem *Act.* 16, 31; 20, 21; *1 Tim.* 3, 16; *1 Petr.* 1, 8. 9; 2, 6. 7.

6) Creditis in Deum, et in me credite. *Joann.* 14, 1.

7) Omnis ergo, qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in coelis est. Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo, qui in coelis est. *Matth.* 10, 32. 33; *Luc.* 12, 8. 9. Christus wird Den, der ihn verleugnet, verwerfen im Gericht. *Marc.* 8, 38; *Luc.* 9, 26; *2 Tim.* 2, 12.

8) *Matth.* 10, 39 s. unten Note 12.

9) Omnis spiritus, qui confitetur, Jesum Christum in carne venisse, ex Deo est. *1 Joann.* 4, 2. Omnis qui negat Filium, nec Patrem habet; qui confitetur Filium, et Patrem habet. *1 Joann.* 2, 23.

10) *1 Tim.* 1, 1. Paulus apostolus Jesu Christi secundum imperium Dei Salvatoris nostri, et Christi Jesu spei nostrae. Cf. *Col.* 1, 27.

11) *Act.* 4, 12. Zahlreiche andere Nachweise in der Lehre von der Erlösung.

12) Qui amat patrem aut matrem plus, quam me, non est me dignus; et qui amat filium aut filiam super me, non est me dignus . . et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam. *Matth.* 10, 37. 39. Ja um seiner Liebe willen müssen wir einen heiligen Haß gegen die Nächsten und gegen uns selbst haben, insofern nämlich in uns und ihnen etwas ist, was mit der

wahre Nächstenliebe und hat in ihr Grund und Ziel[1]) — was alles nur dann Wahrheit und Berechtigung hat, wenn Christus wahrer Gott ist.

§. 227.

Verhältniß des Sohnes zum Vater und heiligen Geiste.

Die Gottheit und Persönlichkeit des Sohnes erhellt endlich mit besonderer Klarheit aus jenen Stellen, in welchen von seinem Verhältnisse zum Vater und heiligen Geiste die Rede ist.

Liebe Christi im Widerspruch steht. Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios et fratres et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus. *Luc.* 14, 26; *Matth.* 10, 35. Die Liebe zu ihm und zum Vater sind Eins, wie seine Liebe und des Vaters Liebe zu den Menschen eins sind. Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum. *Joann.* 14, 21. Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. *Joann.* 14, 23. Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos. Manete in dilectione mea. *Joann.* 15, 9. Ipse enim Pater amat vos, quia vos me amastis, et credidistis, quia ego a Deo exivi. *Joann.* 16, 27. Die Liebe Christi ist stärker, als Alles: Quis ergo nos separabit a charitate Christi? tribulatio? an angustia? an fames? an nuditas? an periculum? an persecutio? an gladius? . . . sed in his omnibus superamus propter eum, qui dilexit nos. Certus sum enim, quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei, quae est in Christo Jesu Domino nostro. *Rom.* 8, 35—39. Si quis non amat Dominum nostrum Jesum Christum, sit anathema. *1 Cor.* 16, 22. Durch diese Liebe zieht Christus Alles an sich und herrscht über Alles. Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum. *Joann.* 12, 32. In hoc enim Christus mortuus est et resurrexit, ut et mortuorum et vivorum dominetur. *Rom.* 14, 9. Charitas enim Christi urget nos... ut, et qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit. *2 Cor.* 5, 14. 15. Mihi enim vivere Christus est, et mori lucrum. *Phil.* 1, 21. Verumtamen existimo omnia detrimentum esse propter eminentem scientiam Jesu Christi Domini mei, propter quem omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam. *Phil.* 3, 8. Daß in dieser Stelle zunächst von unserer Rechtfertigung aus Christus (V. 9) die Rede ist, schließt deren Beziehung auf die Liebe zu Christus nicht aus, sondern ein.

1) Wie es heißt: Hoc mandatum habemus a Deo: ut, qui diligit Deum, diligat et fratrem suum. *1 Joann.* 4, 21; so gebietet Christus: Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos. *Joann.* 15, 12. Cf. 13, 34. 35, und spricht als höchstes Motiv der Nächstenliebe aus: daß wir ihm selbst und dem Vater thun, was wir dem Nächsten thun: Qui recipit vos, me recipit; et qui me recipit, recipit eum, qui me misit. *Matth.* 10, 40. Cf. *Luc.* 10, 16; *Joann.* 13, 20; *Matth.* 25, 40 sq.

Diese Stellen sprechen nämlich einestheils den persönlichen Unterschied und anderntheils die substantiale Einheit und gegenseitige Immanenz des Vaters und des Sohnes, und als deren Grund den ewigen Ausgang des Sohnes vom Vater vermöge der göttlichen Zeugung auf's Klarste und Allseitigste aus.

Deßgleichen lehren sie, daß der heilige Geist, der wahrer Gott und eine göttliche Person ist, wie vom Vater, auch vom Sohne in ungetheilter Einheit ausgeht und gesendet ist. Das hat aber die Gottheit und Persönlichkeit des Sohnes zur Voraussetzung, da eine göttliche Person nur von einer anderen göttlichen Person ausgehen und gesendet sein kann.

Da wir die das Verhältniß des Sohnes zum heiligen Geiste betreffenden Stellen unten in dem Schriftbeweis für die Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes behandeln, so betrachten wir hier nur die Stellen über das Verhältniß zwischen Sohn und Vater.

I. In allen Stellen, die von dem Sohne reden, wird derselbe vom Vater als eine andere Person unterschieden. Das liegt schon im Begriffe von Vater und Sohn, aber auch in der gesammten Darstellung. Vater und Sohn stehen überall einander als zwei verschiedene Subjecte gegenüber, als Ich und Du; so sprechen sie zu einander und von einander. Der Sohn ist bei dem Vater[1]), der Vater ist bei und mit dem Sohne[2]), sie sind in einander[3]). Das Alles setzt den persönlichen Unterschied voraus. Der Vater ist ein anderer[4]), als der Sohn. Daher sind Vater und Sohn zwei Zeugen[5]). Vater und Sohn sind mehrere Subjecte, sonst

1) Verbum erat apud Deum . . . Hoc erat in principio apud Deum. *Joann.* 1, 1 & 2. Vgl. oben S. 170, Note 1. *1 Joann.* 1, 2. S. oben S. 192, Note 2. *Joann.* 17, 5. S. oben S. 186, Note 1.

2) *Joann.* 8, 16; 16, 32. S. unten S. 220, Note 3.

3) *Joann.* 10, 38; 14, 10; 17, 21. S. unten S. 224, Note 8.

4) *Joann.* 5, 32. Alius est, qui testimonium perhibet de me, wird von einem Theile der Väter und Exegeten auf den später genannten Vater bezogen, während ein anderer Theil dieses Wort auf den unmittelbar nachher genannten Johannes den Täufer bezieht. *Mald.* i. h. l. Wesentlich ändert dieses an der Sache nichts, denn unmittelbar darauf sagt der Heiland, daß er nicht nur das menschliche Zeugniß des Johannes, sondern auch das göttliche Zeugniß des Vaters für sich habe. Ego autem habeo testimonium majus Joanne . . . et qui misit me Pater, ipse testimonium perhibuit de me. *Joann.* 5, 36. 37. Cf. *Joann.* 6, 27.

5) Et in lege vestra scriptum est, „quia duorum hominum testimonium verum est.“ Ego sum, qui testimonium perhibeo de me ipso; et testimonium

könnte Christus nicht sagen: Ich und der Vater sind eins[1]); und wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen[2]). Daher ist der Sohn nicht allein, weil der Vater mit ihm und bei ihm ist[3]). Beide, Vater und Sohn, sind aber vernünftige und freie Subjecte: der Vater erkennt den Sohn, der Sohn den Vater[4]); der Vater liebt den Sohn, der Sohn den Vater[5]); der Vater verherrlicht den Sohn, der Sohn den Vater[6]); was der Vater will und thut, will und thut der Sohn, und was der Sohn will, will und thut der Vater[7]).

In der Christologie wird ferner der Beweis geführt werden, daß die Persönlichkeit Christi eine göttliche ist und von einer menschlichen Person in Christus nicht geredet werden kann.

Dadurch ist auch die Behauptung der Modalisten widerlegt, daß Gott vermöge seiner Menschwerdung als Christus der Erlöser, nicht aber im ewigen göttlichen Sein vor und nach aller Zeit, als Sohn vom Vater unterschieden werde.

II. Der Sohn wird dem Vater vollkommen und in jeder Beziehung gleichgestellt an Würde und Wesen. Dieses ergibt sich aus allen Stellen, welche überhaupt die Gottheit

---

perhibet de me, qui misit me, Pater. *Joann.* 8, 17. 18. Wie man auch im Uebrigen diese Stelle auslegen mag, so viel steht fest, daß hier der Sohn als eine andere Person, als der Vater bezeichnet wird. Sohn und Vater sind zwei Zeugen, und zwar zwei göttliche Zeugen. Denn daß Christus hier von sich als dem wahren und ewigen Sohne des Vaters redet, geht klar aus dem folgenden Verse hervor: Dicebant ergo ei: Ubi est Pater tuus? Respondit Jesus: Neque me scitis, neque Patrem meum; si me sciretis, forsitan et Patrem meum sciretis. Nicht wenige Väter haben den Nestorianern gegenüber unsere Stelle auch zum Beweis der Einheit der Person und der Zweiheit der Naturen in Christo benutzt, indem sie sagten, daß hier Christus als Gott von sich selbst als Menschen Zeugniß ablege. Dies berührt uns hier nicht weiter. Cf. *Maldon.* i. h. l.

1) *Joann.* 10, 30; 17, 22. S. unten S. 221, Note 6.

2) *Joann.* 14, 23. S. oben S. 207, Note 2.

3) Et qui me misit, mecum est, et non reliquit me solum (οὐκ ἀφῆκε με μόνον ὁ πατήρ). *Joann.* 8, 29. Ecce venit hora, et jam venit, ut dispergamini unusquisque in propria, et me solum relinquatis; et non sum solus, quia Pater mecum est. *Joann.* 16, 32.

4) *Matth.* 11, 27; *Joann.* 1, 18; 6, 46. S. oben S. 194, Note 9; S. 195, Note 1.

5) Pater diligit Filium. *Joann.* 3, 35; cf. 10, 17. Diligo Patrem. *Joann.* 14, 31.

6) S. oben S. 216, Note 1.

7) *Joann.* 5, 21. S. oben S. 201, Note 1. *Joann.* 5, 17—19. S. oben S. 205, Note 1.

des Sohnes beweisen. Denn da dem Sohne alle göttlichen Attribute, wie dem Vater, zugeschrieben werden[1]), diese Vollkommenheiten aber unendlich sind und das Unendliche jedes Mehr und Minder ausschließt, so sind Sohn und Vater einander nothwendig absolut gleich. Das spricht auch die heilige Schrift im Einzelnen aus, indem sie dem Sohne dasselbe Sein, dasselbe absolute Leben, dieselbe Ewigkeit, dasselbe Erkennen, dasselbe Wollen, dieselbe Macht, dasselbe Wirken, dieselbe Ehre, dieselbe Herrlichkeit, wie dem Vater zuschreibt, kurz, ausspricht, daß Alles, was dem Vater eigen ist, auch dem Sohne gehört[2]), und umgekehrt, daß Alles, was dem Sohne, auch dem Vater eigen ist[3]).

III. Vater und Sohn sind nicht nur einander absolut gleich, sondern sie sind Eins und dasselbe dem Wesen nach, sie sind dasselbe göttliche Wesen, derselbe Gott. Auch dieses folgt schon aus der gesammten Lehre der Schrift: denn nach dieser gibt es nur Einen Gott[4]), und ist das göttliche Wesen absolut einfach und untheilbar[5]). Daher kann das göttliche Wesen weder unter die göttlichen Personen vertheilt, noch in ihnen vervielfältigt, sondern sie müssen dem Wesen nach identisch und muß jede göttliche Person dasselbe ganze, einfache und untheilbare Wesen, derselbe Eine und allein wahre Gott sein.

Es spricht Christus seine substantiale Einheit mit dem Vater aber auch ausdrücklich in den Worten aus: Ich und der Vater sind Eins[6]). Diese Worte können nämlich nach der einmüthigen Lehre der Väter und Theologen[7]) und nach dem ganzen Zusammen-

1) Die Nachweise sind §. 226. gegeben.

2) Omnia, quaecunque habet Pater, mea sunt. *Joann.* 16, 15. Dieser Ausspruch ist um so charakteristischer, da Christus darin den Grund angibt, weßhalb der heilige Geist sein Geist ist und von ihm Alles empfängt. S. unten S. 251—253. Daher haben auch sämmtliche Väter unsere Stelle als einen Hauptbeweis gegen die Arianer geltend gemacht. Cf. *Maldon.* i. h. l. et ibi citati.

3) Et mea omnia tua sunt, et tua mea sunt. *Joann.* 17, 10. Das sagt Christus zunächst zur Begründung des vorhergehenden Satzes: Ego pro eis rogo; non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi; quia tui sunt; aber der Grund ist allgemeingiltig. Alles, was dem Vater gehört, gehört dem Sohne wegen der Einheit des Wesens, erklären die Väter. S. *Corn. a Lap.* i. h. l.

4) S. Bd. 3, §. 152.

5) S. Bd. 3, §. 471.

6) Ego et Pater unum sumus. *Joann.* 10, 30. Cf. *Joann.* 17, 11. 22. S. unten S. 223, Note 1. –

7) Athanasius, Epiphanius, Gregor Naz., Basilius, Cyrill v. Alex., Cyrill v. Jerus., Chrysostomus, Hilarius, Ambrosius,

hange der Rede[1]), nicht von einer bloßen moralischen Einheit und Uebereinstimmung, wie die Arianer wollten, sondern nur von der Wesensidentität verstanden werden.

Augustinus u. A. s. bei *Maldon.* in Joann. 10, 30. Vgl. *Corn. a Lap.* i. h. l. *Franzelin,* De Deo trino, Thes. 3, II.

1) Am Encänienfeste vor seinem Leiden sprechen die Juden zu Jesus: Quousque animam nostram tollis? Si tu es Christus, dic nobis palam. *Joann.* 10, 24. Sie fragten nur, um seine Antwort zu benutzen, diejenigen, die zum Glauben geneigt waren (vgl. *Joann.* 10, 21), von ihm abzuwenden, ihn selbst aber zu verderben. Der Heiland antwortet ihnen: Loquor (εἶπον) vobis, et non creditis. Opera, quae ego facio in nomine Patris mei, haec testimonium perhibent de me. Sed vos non creditis, quia non estis ex ovibus meis. Oves meae vocem meam audiunt; et ego cognosco eas, et sequuntur me, et ego vitam aeternam do eis, . . . et non rapiet eas quisquam de manu mea. Pater meus, quod dedit mihi, majus omnibus est (ὁ πατήρ μου, ὃς δέδωκε μοι, μείζων πάντων ἐστί); et nemo potest rapere de manu Patris mei. Ego et Pater unum sumus. *Joann.* 10, 25—30. Er zeigt ihnen zuerst, daß er ihren Unglauben und ihre Arglist kennt. Ich habe es euch schon oftmal gesagt und durch göttliche Wunderwerke bewiesen, wer ich bin — so erst kürzlich am Laubhüttenfest durch die Heilung des Blindgeborenen, *Joann.* 9, und durch die Rede vom guten Hirten *Joann.* 10, 1—18. — Aber ihr glaubet nicht, weil ihr der Gnade, die ich als der gute Hirte euch angeboten habe, widersteht und deßhalb nicht von meinen Schafen seid. Der Glaube, von dem hier der Heiland redet, kann nur der Glaube an ihn als den Sohn Gottes sein, der Glaube, in dem der geheilte Blindgeborene ihn angebetet und weßhalb ihn die Synagoge ausgestoßen hatte. Um aber die Gläubigen zu stärken und die Ungläubigen zur Bekehrung zu rufen, preist er nun die seligmachende Wirkung dieses Glaubens. Er gibt seinen Schafen, die seine Stimme hören, an ihn glauben und ihm nachfolgen, die Gnade der Beharrlichkeit und das ewige Leben, Niemand kann sie seiner Hand entreißen. Schon in diesen Worten ist seine Gottheit klar ausgesprochen. Er erklärt aber dieselbe noch deutlicher, indem er den Grund angibt, weßhalb Niemand seine Schafe seiner Hand entreißen kann, weil nämlich seine und des Vaters allmächtige Hand sie hält. Hierbei ist es einerlei, ob man die Lesearт des griechischen Textes: „Denn mein Vater, der (sie) mir gegeben hat, ist größer, als Alle," oder die der Vulgata befolgt: „Denn was mein Vater mir gegeben hat, nämlich meine Gottheit und göttliche Persönlichkeit, ist größer als Alles," wie Augustin Tr. 48 in Joann. nr. 5 sagt, ut sim Verbum ejus, ut sim unigenitus Filius ejus, ut sim splendor lucis ejus, majus omnibus est. Damit aber kein Zweifel darüber bestehen könne, daß des Vaters Allmacht seine eigene Allmacht ist, fügt er hinzu: denn ich und der Vater sind Eins d. h. Eines Wesens. Denn nur von dem Wesen, nicht von der Person, kann dieses Wort verstanden werden, da ja Vater und Sohn als zwei Personen in der Stelle selbst bezeichnet sind — sumus. — Ebenso wenig kann man das Wort von einer bloßen moralischen Uebereinstimmung des Sohnes mit dem Vater und von einer bloßen Hilfe des Vaters verstehen: denn es soll dadurch ja erklärt werden, weßhalb die Hand Christi allmächtig ist. Christus

Wenn Christus im hohenpriesterlichen Gebete den Vater für die Seinigen bittet: „Damit alle Eins seien, wie wir[1]," so wird dadurch die substantiale Einheit zwischen Vater und Sohn keineswegs der moralischen Einheit[2], welche zwischen den Gläubigen besteht, gleichgestellt[3], sondern es wird erstere als das eminente Urbild

selbst bewahrt seine Schafe, wie er auch *Joann.* 17, 12 zum Vater spricht: Quos dedisti mihi, custodivi. — Nach diesem natürlichen Wortsinne verstunden denn auch die Juden die Rede Jesu: denn sie hoben Steine auf, um ihn als Gotteslästerer zu steinigen. Und als Jesus, um ihre Wuth zu besänftigen, sie an seine wohlthätigen Wunder erinnert und sagt: Multa bona opera ostendi vobis ex Patre meo, propter quod eorum opus me lapidatis? antworten sie (wie am vorigen Osterfest bei der Heilung des 38jährigen Kranken *Joann.* 5, 18): De bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia, et quia tu, homo cum sis, facis te ipsum Deum. *Joann.* 10, 33. Dazu bemerkt Augustin (l. c. nr. 8): Ecce Judaei intellexerunt, quod non intelligunt Ariani. Ideo enim irati sunt, quoniam senserunt non posse dici: *Ego et Pater unum sumus,* nisi ubi aequalitas est Patris et Filii. Christus hat diese Auffassung der Juden nicht widerlegt, sondern bestätigt, indem er ihnen zeigte, daß, wenn schon Stellvertreter Gottes im A. T. Götter genannt werden, doch wahrlich er, der vom Vater Geheiligte und Gesendete, sich den Sohn Gottes nennen dürfe, und indem er sie auf seine göttlichen Werke hinweist, aus denen sie erkennen müßten, daß der Vater in ihm und er im Vater ist. *Joann.* 10, 33—36. S. oben S. 156, Note 4. Es ist also dasselbe, wenn Christus sagt: ich und der Vater sind eins, und dasselbe: ich bin der Sohn Gottes, und dasselbe: der Vater ist in mir und ich bin im Vater. Vgl. unten S. 224, Note 6.

1) . . . ut sint unum, sicut et nos, *Joann.* 17, 11; ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, *Joann.* 17, 21; ut sint unum, sicut et nos unum sumus. *Joann.* 17, 22.

2) Wir begreifen darunter nicht nur die Uebereinstimmung des Willens, sondern auch die durch die Gnade begründete Gottähnlichkeit und Theilnahme an der göttlichen Natur, *2 Petr.* 1, 4, wovon es *1 Cor.* 6, 17 heißt: qui adhaeret Domino, unus spiritus est. Cf. *Eph.* 4, 4.

3) Wie dieses die Arianer und modernen Rationalisten behaupten, um zu beweisen, daß die Einheit zwischen Christus und dem Vater nur eine moralische sei. Mit demselben Rechte könnten die Pantheisten aus unserer Stelle die substantiale Einheit mit Gott folgern. Wohl sind Vater und Sohn auch durch die Liebe eins miteinander, wie wir durch die Liebe miteinander und mit Gott eins sein sollen; allein die Einheit der Liebe zwischen Vater und Sohn schließt ihre substantiale Einheit nicht aus, sondern setzt sie voraus. Per hoc autem quod Dominus ad Patrem dicit de discipulis: *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus* (*Joann.* 17, 22), ostenditur quidem, quod Pater et Filius unum sunt eo modo, quo discipulos unum esse oportet, scilicet per amorem. Hic tamen unionis modus non excludit essentiae unitatem, sed magis eam demonstrat; dicitur enim: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus* (*Joann.* 3, 35); per quod plenitudo divinitatis ostenditur esse in Filio. *S. c. g.* l. 4, c. 8 i. f.

der letzteren bezeichnet, in demselben inadäquaten Sinne, in welchem Christus sprach: Seid vollkommen, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist[1]), und wie Christus in dem hohenpriesterlichen Gebete das absolute Innewohnen des Vaters in ihm als Urbild seines gnädigen und relativen Innewohnens in den Gläubigen[2]), und seine eigene absolute Heiligung und Verklärung als die Ursache und das Urbild unserer Heiligung und Verklärung bezeichnet[3]), wie sich alles dieses auf Grund der christlichen und natürlichen Wahrheit von selbst versteht[4]).

IV. Eine Folge der Wesensidentität zwischen dem Vater und Sohn ist deren gegenseitige absolute Innewohnung. Christus ist der eingeborene Sohn, der im Schooße des Vaters ist[5]). Und wie er im Vater ist, ist auch in gleicher Weise der Vater in ihm, wie dieses auch dadurch sich offenbart, daß er des Vaters Werke thut, oder, was dasselbe sagt, daß der Vater in ihm wirkt[6]). Vater und Sohn können daher nicht getrennt werden, weder im Sein, noch in unserer Erkenntniß. Daher wird der Vater im Sohn erkannt, und in demselben Maße, als Jemand den Sohn erkennt, erkennt er auch den Vater, und umgekehrt[7]).

---

1) *Matth.* 5, 48.

2) Ego in eis, et tu in me. *Joann.* 17, 23.

3) *Joann.* 17, 19. 22.

4) Quamobrem ita est Pater in Filio, et Filius in Patre, ut unum sint, quia unius substantiae sunt: nos vero esse quidem in eis possumus, unum tamen cum eis esse non possumus, quia unius substantiae nos et ipsi non sumus, in quantum Filius cum Patre Deus est. Nam in quantum homo est, ejusdem substantiae est, cujus et nos sumus. *Aug.* Tr. 110 in Joann. nr. 1.

5) *Joann.* 1, 18.

6) Um die Juden zu überführen, daß er mit Recht sage: Ich und der Vater sind Eins, und daß er keine Gotteslästerung begehe, wenn er sich den Sohn Gottes nenne, fährt er fort: Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi; si autem facio; et si mihi non vultis credere, operibus credite; ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est, et ego in Patre. *Joann.* 10, 37. 38. Aus den göttlichen Werken, die er thut, konnten und sollten sie erkennen, daß der Vater in ihm und er im Vater ist. — Daß Christus hiemit sich als den wahren Sohn Gottes bezeichnete und seine Gleichheit und Einheit mit dem Vater ausdrückte, erkannten auch die Juden, indem sie ihn darauf wiederum als Gotteslästerer ergreifen wollten. *Joann.* 10, 39.

7) Daher spricht Jesus zu den Juden: Neque me scitis, neque Patrem meum; si me sciretis, forsitan et Patrem meum sciretis. *Joann.* 8, 19. — Deßgleichen zu seinen Aposteln: Si cognovissetis me, et Patrem meum utique

V. Da Vater und Sohn dem Wesen nach identisch sind, so ist nothwendig Alles, was dem Vater eigen ist, mit alleiniger Ausnahme der Vaterschaft, auch dem Sohne eigen; umgekehrt ist Alles, was dem Sohne eigen ist, mit alleiniger Ausnahme der Sohnschaft, auch dem Vater eigen. Dieses spricht auch Christus förmlich und wiederholt aus. Alles, was immer der Vater hat, ist mein[1]). Dieser Ausspruch ist um so wichtiger, da Christus dadurch die Wahrheit begründet, daß der heilige Geist aus dem Seinigen nehme, worin der Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne enthalten ist[2]). Das Wort: „Alles, was der Vater hat" ist daher im absoluten und unbegrenzten Sinne zu verstehen; es umfaßt Alles, was der Vater ist: das göttliche Wesen, die essentialen und notionalen Eigenschaften und Thätigkeiten, mit einziger Ausnahme der activen Generation und der Vaterschaft; wie auch umgekehrt Alles, was des Sohnes ist, mit einziger Ausnahme seiner persönlichen Eigenthümlichkeit, der passiven Generation und der Sohnschaft, dem Vater eigen ist. Daher ist auch das Wort Christi im hohenpriesterlichen Gebete: Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein[3]), das zunächst sich darauf bezieht, daß

---

cognovissetis; et amodo cognoscetis (γινώσκετε) eum, et vidistis (ἑωράκατε) eum. Dicit ei Philippus: Domine, ostende nobis Patrem et sufficit nobis. Dicit ei Jesus: Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me? Philippe, qui vidit me, videt et Patrem. Quomodo tu dicis: Ostende nobis Patrem? Non creditis, quia ego in Patre, et Pater in me est. Verba quae ego loquor vobis, a meipso non loquor. Pater autem in me manens, ipse facit opera. Non creditis, quia ego in Patre, et Pater in me est. *Joann.* 14, 7—11. Selbstverständlich ist in den Worten „wer mich sieht, sieht den Vater," nicht ausgesprochen, daß die Apostel den Sohn seiner göttlichen Natur und Persönlichkeit nach geschaut haben; sie schauten seine Menschheit und glaubten an seine Gottheit: Non creditis? Wer aber an den Sohn glaubt, glaubt nothwendig auch an den Vater, wie der, welcher an den Vater glaubt, nothwendig auch an den Sohn glaubt. Dasselbe gilt aber auch für die visio beatifica: wer den Sohn schaut, schaut nothwendig mit und in ihm auch den Vater.

1) Omnia, quaecunque (ὅσα) habet Pater, mea sunt. *Joann.* 16, 15. Alle Väter haben diese Stelle als einen peremptorischen Beweis gegen die Arianer geltend gemacht. Citate s. bei *Maldon.* i. h. l.

2) S. unten S. 251 ff.

3) Ego pro eis rogo; non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi; quia tui sunt. Et mea omnia tua sunt, et tua mea sunt. *Joann.* 17, 9. 10. Wohl spricht Christus, der als Mensch betet, diese Worte auch als Mensch; ihm als dem Menschen sind die Jünger vom Vater gegeben; allein auch hier dürfen wir nicht vergessen, daß dieser Mensch der wahre Sohn Gottes und wahrer Gott ist, und daß Christus, wie überall, so insbesondere im hohenpriester-

seine Jünger, die ihm der Vater gegeben, auch dem Vater gehören und daher von ihm geschützt und bewahrt werden müssen, nicht nur in diesem engeren, sondern in einem ganz unbegrenzten und absoluten Sinne zu verstehen.

Demnach sind auch alle jene früher betrachteten Aussprüche, wonach dasselbe Erkennen, Wollen, Wirken, dieselbe Herrschaft, Herrlichkeit und Ehre dem Vater und dem Sohne gemeinsam sind, nur specielle Anwendungen dieses höchsten Princips: daß — mit einziger Ausnahme der eigenen Persönlichkeit und der sie als solche constituirenden Relationen — dem Vater und dem Sohne Alles in absoluter Identität gemeinsam ist.

VI. Sowohl die Wesensidentität, als der persönliche Unterschied des Vaters und des Sohnes ist darin begründet, daß der Vater ewiglich den Sohn zeugt und ihm dadurch das ganze göttliche Wesen mittheilt, und daß der Sohn vom Vater gezeugt ist oder ausgeht und dadurch das ganze göttliche Wesen vom Vater empfängt.

Sowie nämlich die heilige Schrift lehrt, daß der Vater wahrhaft der Vater[1]) seines eingeborenen Sohnes, der Sohn wahrhaft der Sohn seines göttlichen Vaters[2]) oder sein ewiges wesensgleiches Wort[3]), und somit der Sohn vom Vater ausgegangen ist: so lehrt sie auch, daß der Sohn durch die ewige Zeugung Alles vom Vater empfangen hat, nicht aber umgekehrt; was er aber vom Vater empfängt, ist nicht ein endliches erschaffenes Gut, sondern ist die Fülle der Gottheit[4]) und sind in ihr alle göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten[5]), so daß der Sohn derselbe allein wahre Gott ist, wie der Vater[6]). Dasselbe absolute Sein und Leben, das der Vater ist und lebt, hat er dem Sohne gegeben und der Sohn hat es von ihm empfangen[7]) und ist dadurch selbst der absolut Seiende[8]) und das absolute Leben[9]). Er hat sein

---

lichen Gebete bald als Mensch, bald als Gott spricht. Als Mensch sagt er: ich bitte für sie, als Gott: Alles, was dein ist, ist mein. — Tiefsinnig und wahr macht Augustin darauf aufmerksam, daß auch insofern in dieser Stelle ein Beweis der Gottheit Christi liege, als darin Christus die Menschen als sein Eigenthum bezeichnet: denn vernünftige Wesen können nur Gottes, nicht eines Menschen Eigenthum sein. Nec fas est, ut sancti . . . cujusquam sint, nisi ejus, a quo creati et sanctificati sunt . . . Ergo cum et Patris et Filii sunt, aequales eos esse demonstrant, quorum aequaliter sunt. *Aug. In Joann.* Tr. 107, nr. 2.

1) §. 222. — 2) §. 223. — 3) §. 224. — 4) S. oben S. 172, Note 2. — 5) §. 226. — 6) §. 225. — 7) S. oben S. 191, Note 3. — 8) S. oben S. 189, Note 4. — 9) S. oben S. 192, Note 1 u. 2. S. 193, Note 4.

Erkennen[1]) und Wollen[2]) vom Vater, weil er von ihm ist[3]); was er beim Vater schauet, redet und verkündet er[4]), und er ist selbst die absolute Wahrheit[5]); er will und kann nur wollen, was der Vater will, von dem er, wie sein Erkennen, auch sein Wollen empfängt[6]); aber er empfängt von ihm nicht ein endliches, erschaffenes, sondern das göttliche Wollen selbst, und wie der Vater, thut der Sohn mit absoluter Macht und Freiheit, was er will[7]). Er wirkt, was ihm der Vater zu wirken gibt, die Werke des Vaters, und was er wirkt, wirkt der Vater, der in ihm ist[8]); und der Sohn selbst wirkt, in gleicher Weise, wie der Vater[9]). Diese Wesensidentität und diese persönliche Relation zwischen Vater und Sohn offenbart sich nach der Lehre der heiligen Schrift auch bezüglich der Werke Gottes. Der Sohn ist, wie der Vater, die absolute Ursache aller Dinge, der natürlichen, wie der übernatürlichen; aber sowie der Sohn aus dem Vater ist und Alles vom Vater hat, so sind auch alle Creaturen aus dem Vater und durch den Sohn[10]). Da hiernach der ewige Ausgang des Sohnes vom Vater das erste Princip seiner göttlichen Persönlichkeit und seiner Consubstantialität mit dem Vater ist, so faßt Christus den seligmachenden Glauben an ihn in dem Worte zusammen, daß wir glauben, daß er vom Vater ausgegangen ist[11]).

---

1) S. oben S. 194, Note 9. S. 195, Note 1.

2) S. oben S. 201.

3) *Joann.* 7, 29. S. unten S. 228, Note 3.

4) Ego quae audivi ab eo, haec loquor in mundo. *Joann.* 8, 26. Daher: Mea doctrina, non est mea, sed eius qui misit me. *Joann.* 7, 16. Cf. *Joann.* 12, 49; 14, 24.

5) S. oben S. 209, Note 7.

6) Descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me Patris. *Joann.* 6, 38. Der vom Himmel herabstieg ist der Sohn Gottes, der Mensch ward. Christus spricht daher hier nicht nur als Mensch, sondern als Gott. Vgl. *Joann.* 4, 34; 5, 30.

7) S. oben S. 201, Note 1—4.

8) Me oportet operari opera ejus, qui misit me. *Joann.* 9, 4. Multa bona opera ostendi vobis ex Patre meo. *Joann.* 10, 32. Pater in me manens ipse facit opera. *Joann.* 14, 10.

9) *Joann.* 5, 17 sq. f. oben S. 205, Note 1.

10) *1 Cor.* 8, 4—6 f. oben S. 179, Note 3.

11) Ipse enim Pater amat vos, quia vos me amastis, et credidistis, quia ego a Deo exivi (ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον). Exivi a Patre, et veni in mundum; iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem. *Joann.* 16, 27. 28. Daß diese Stelle vom ewigen Ausgang vom Vater, als der Voraussetzung der Incarnation redet, ist evident. Vgl. *Joann.* 17, 7. 8: Nunc cognoverunt quia omnia, quae dedisti mihi, abs te sunt; quia verba, quae dedisti mihi, dedi

VII. Wie der Sohn vom Vater ausgegangen ist, so ist er auch vom Vater und nur von ihm gesendet[1] — und in gleicher Weise wie den Glauben an seinen Ausgang vom Vater, fordert Christus auch den Glauben an seine Sendung von ihm[2]. Es ist aber zwischen Ausgang und Sendung ein Unterschied; daher ist es keineswegs ein Pleonasmus, wenn beide neben einander gestellt werden[3]. Während der Ausgang vom Vater Christus nur seiner Gottheit nach zukommt, ist er auch als Mensch gesendet, und zwar ist er als Mensch durch einen göttlichen Befehl, durch einen göttlichen Auftrag[4], wie ein Diener[5] von seinem Herrn gesendet, wie er ja auch Knechtsgestalt[6] angenommen hat; dagegen

eis; et ipsi acceperunt, et cognoverunt vere, quia a te exivi, et crediderunt, quia tu me misisti. Auf Grund des von ihm verkündeten Wortes Gottes glauben sie an das große Geheimniß des Heiles, daß er nämlich der zu ihrem Heile menschgewordene Sohn Gottes ist. Umgekehrt besteht der Unglaube der Ungläubigen darin: Quia non noverunt Patrem neque me. *Joann.* 16, 3. Vgl. *Joann.* 8, 42: Si Deus Pater vester esset, diligeretis utique me, ego enim ex Deo processi (ἐξῆλθον), et veni (ἥκω); neque enim a me ipso veni (ἐλήλυθα), sed ille me misit.

1) Qui me recipit, recipit eum, qui me misit. *Matth.* 10, 40. Cf. *Marc.* 9, 36; *Luc.* 9, 48; 10, 16. Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum. *Joann.* 3, 17 . . . quem enim misit Deus, verba Dei loquitur. *Joann.* 3, 34; qui (Pater) misit me, ut perficiam opus ejus. *Joann.* 4, 34. Qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum. *Joann.* 5, 23. Haec est autem voluntas Patris mei, qui misit me. *Joann.* 6, 39 cf. 40. Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. *Joann.* 6, 44. Sicut misit me vivens Pater etc. *Joann.* 6, 58. Mea doctrina non est mea, sed ejus, qui misit me. *Joann.* 7, 16; 14. 24. Vado ad eum, qui me misit. *Joann.* 7, 33. Solus non sum; sed ego, et qui misit me, Pater. *Joann.* 8, 16. Testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater. *Joann.* 8, 18. Neque enim a meipso veni, sed ille me misit. *Joann.* 8, 42. Cf. 9, 4; 10, 36. Qui videt me, vidit eum, qui misit me. *Joann.* 12, 45; cf. 13, 16. 20; 14, 24; 15, 21; 16, 5; 20, 21. Cf. *1 Joann.* 4, 9. 10. 14. *Gal.* 4, 4.

2) Hoc est opus Dei, ut credatis in eum, quem misit ille. *Joann.* 6, 29. Qui credit in me, non credit in me, sed in eum, qui misit me. *Joann.* 12, 44. Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum. *Joann.* 17, 3 . . . credat mundus, quia tu me misisti. *Joann.* 17, 21. Hi cognoverunt, quia tu me misisti. *Joann.* 17, 25.

3) Ego scio eum, quia ab ipso sum, et ipse me misit. *Joann.* 7, 29. Cf. *Joann.* 8, 42. S. oben S. 227, Note 11 i. f.

4) Qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit. *Joann.* 12, 49.

5) Vgl. die Weissagungen Isaias' vom Knechte Gottes oben S. 74. Vgl. *Matth.* 12, 18.

6) *Phil.* 2, 7. Wie Christus als Mensch gesendet ist, sendet er auch die Apostel, sicut misit me Pater, et ego mitto vos. *Joann.* 20, 21.

kann von einer solchen Sendung durch Befehl oder auch nur durch Rath des Vaters dem wesensgleichen Sohne gegenüber seiner Gottheit nach nicht die Rede sein. Wenn er daher als Gott sagt, er sei gesendet vom Vater, so drückt dieses nichts anderes aus, als daß er vom Vater durch die ewige Zeugung ausgegangen und nach des Vaters und seinem eigenen absolut identischen göttlichen Willen Mensch geworden sei[1]), wie wir dieses in der Lehre von der Sendung der göttlichen Personen näher sehen werden. Daß aber der Glaube an seine Sendung vom Vater, den Christus als Bedingung des Heils verlangt, nicht der Glaube an ihn als einen bloßen von Gott gesendeten Propheten, sondern der Glaube an ihn als den eingeborenen Sohn Gottes ist, bedarf keines Beweises mehr. Der Glaube, daß er von Gott gesendet, schließt also wesentlich den Glauben ein, daß er von Gott vermöge der ewigen Generation ausgegangen und Mensch geworden ist.

VIII. Nach allem Bisherigen erledigen sich von selbst die verschiedenen Einwände, welche die Arianer, und in ihrer Weise später Socinianer und Rationalisten aus der heil. Schrift gegen die wahre Gottheit Jesu Christi vorgebracht, und die Scheingründe, welche sie für eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater geltend gemacht haben[2]).

1. Vor Allem hat man die Stellen, welche von der Einheit und Einzigkeit Gottes handeln gegen die Trinität der göttlichen Personen angeführt und namentlich solche Stellen betont, in welchen Gott im Allgemeinen, oder der Vater der allein wahre Gott genannt wird. Allein gerade darin besteht ja das Dogma der Trinität, daß Gott seiner absoluten Einheit und Singularität unbeschadet, dreifaltig ist in den Personen, daß daher eine jede der göttlichen Personen der Eine, einzige und allein wahre Gott ist — und beides lehrt die heilige Schrift, bald in verschiedenen, bald in denselben Stellen. Daher war auch Christus und waren seine Apostel darauf bedacht, beide Seiten der Einen Wahrheit: die göttliche Einheit und den Personenunterschied in Gott, in mannigfaltiger Weise hervorzuheben.

So hat, um nur einige Beispiele anzuführen, Christus, wo er das Grunddogma des alten Testamentes[3]) von der Einheit Gottes

---

1) Exivi a Patre, et veni in mundum. *Joann.* 16, 28.

2) Vgl. *Prud. Maran.*, De divin. J. Chr. lib. 1, cap. 21 & 22. *S. Thom. Aqu.* S. c. g. lib. 4, c. 8 & 9.

3) *Deut.* 6, 4 sq.

ausspricht[1]), unmittelbar darauf den Beweis der Gottheit des Messias aus *Ps.* 109 folgen lassen[2]).

Wenn der Heiland im hohenpriesterlichen Gebete zum Vater spricht: Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen, so setzt er sofort hinzu: und den du gesandt hast, Jesum Christum[3]). Denn daß sich hier der Heiland nicht als einen rein menschlichen Gottesgesandten unter den Vater stellt, sondern sich selbst mit dem Vater als den allein wahren Gott bezeichnet, ergibt sich nicht nur aus der Gesammtlehre des neuen Testamentes und insbesondere aus dem ganzen Inhalte des hohenpriesterlichen Gebetes, sondern ist auch in unserer Stelle selbst dadurch ausgesprochen, daß sich Christus mit dem Vater als den Urheber des ewigen Lebens und den Gegenstand des seligmachenden Glaubens (denn dieser ist mit der Erkenntniß, von der Christus hier redet, gemeint) bezeichnet. Die authentische Erklärung unserer Stelle gibt Johannes selbst in den Worten: Wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist, und uns den Sinn gegeben hat, den wahren Gott zu erkennen, und mit seinem wahren Sohne vereinigt zu sein. Dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben[4]).

Aehnlich wie aus *Joann.* 17, 3 wollen die Antitrinitarier aus *1 Tim.* 6, 15, wo Gott „der selige und alleinige Machthaber, der König der Könige und der Herr der Herrscher, der allein die Unsterblichkeit besitzt und in unzugänglichem Lichte wohnt, den kein Mensch gesehen hat," genannt wird, den Beweis führen, daß der Vater allein der wahre Gott sei. Allein in dieser Stelle werden diese göttlichen Attribute nicht dem Vater unter Ausschluß des Sohnes, sondern Gott dem Dreieinen im Allgemeinen beigelegt[5]); dieselben sind daher, wie dem Vater, in gleicher Weise auch dem Sohne eigen, um so mehr, da ihm dieselben Attribute in anderen Stellen ausdrücklich zugeschrieben werden, welche ihn den alleinigen Herrn[6]), den Herrn der Herrlichkeit[7]), den König der Könige und den Herrn der Herrschenden[8]), das ewige Leben und dessen Spender

1) *Marc.* 12, 28—34. Cf. *Matth.* 22, 34 sq.

2) *Marc.* 12, 35 sq. *Matth.* 22, 41 sq. S. oben S. 60, Note 3.

3) *Joann.* 17, 3.

4) *1 Joann.* 5, 20. S. oben S. 182, Note 4.

5) Non enim in his verbis Pater nominatur, sed id quod est commune Patri et Filio, sagt einfach der heil. Thomas *S. c. g.* 4, 8.

6) *Jud.* 4. S. oben S. 177, Note 7.

7) *1 Cor.* 2, 7. 8. S. oben S. 178, Note 1.

8) *Apoc.* 17, 14; 19, 16. S. oben S. 178, Note 3.

nennen[1]), und ihm die göttliche Unsichtbarkeit und Unbegreiflichkeit zuschreiben[2]).

Der Einwand, den die Arianer sogar aus *1 Cor.* 8, 4—6 hernehmen, wurde bereits erledigt[3]).

2. Das Hauptargument, welches die Arianer und alle Antitrinitarier zu allen Zeiten gegen die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater vorbringen, ist das Wort Christi an seine Apostel: Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch ja freuen, daß ich zum Vater gehe: denn der Vater ist größer als ich[4]). Allein es ist aus dieser Stelle selbst evident, daß Christus hier nicht als Gott, sondern als Mensch redet: denn nicht seiner Gottheit, sondern seiner Menschheit nach geht er von der Erde und aus dem Stande seiner Erniedrigung durch seinen Tod und seine Auferstehung zum Vater. Unsere Stelle hat also keine andere Bedeutung, als *Joann.* 17, 5, wo Jesus zum Vater betet, er möge ihn seiner Menschheit nach bei sich mit der Glorie verherrlichen, die er als Gott ewig besaß[5]).

3. Ganz dasselbe gilt von allen anderen, von den Antitrinitariern mißbrauchten Stellen, die insgesammt von Christus seiner Menschheit nach handeln, mögen sie sich auf den Stand seiner Erniedri-

---

1) *1 Joann.* 5, 20. S. oben S. 182, Note 4. *Joann.* 5, 66. S. oben S. 191, Note 3. *Joann.* 14, 6; *1 Joann.* 1, 1. S. oben S. 192, Note 1.

2) *Matth.* 11, 27; *Luc.* 10, 20. S. oben S. 194, Note 1.

3) S. oben S. 173, Note 3.

4) *Joann.* 14, 28.

5) In dieser Erklärung, die allein dem nächsten und eigentlichen Sinne des Textes entspricht, stimmen alle Väter und Theologen überein. Vgl. *Mald.* und *Corn. a Lap.* i. h. l. Jedoch finden sich bei den Vätern auch andere Erklärungen. Einige meinten, Christus habe sich hier den Anschauungen der Apostel accommodirt, die damals von der absoluten Gleichheit des Sohnes mit dem Vater noch keine klare Erkenntniß gehabt und letzteren für den Größeren gehalten hätten; allein diese Erklärung ist nicht annehmbar und mit Recht allgemein verlassen. Dagegen sind angesehene Lehrer der Meinung, daß zwar nicht dem Wesen, der Macht und der Würde nach, doch ratione originis der Vater in einer gewissen Beziehung größer, als der Sohn, genannt werden könne, nämlich in dem Sinne, daß der Vater die erste und der Sohn die von ihm ausgehende zweite Person ist. Allein obwohl die Väter, welche diese Erklärung geben, dadurch das Dogma nicht verletzen, da sie die absolute Gleichheit des Sohnes mit dem Vater durchaus festhalten, so wird man dennoch auch diese Erklärung besser fallen lassen, da sie exegetisch nicht begründet, zur Vertheidigung unserer Stelle gegen die Antitrinitarier überflüssig und überdies irreführend und dem kirchlichen Sprachgebrauch wenig entsprechend ist: denn das Wort „größer" ist wenig geeignet, den bloßen ordo originis auszudrücken, wie dies ganz passend durch die Zahlwörter: die erste und zweite Person, geschieht.

gung, oder auf den Stand seiner Erhöhung beziehen. So ist namentlich von Christus, dem Sohne Gottes, seiner Menschheit nach gesagt, daß er um so viel besser als die Engel geworden, je herrlicher der Name ist, den er vor ihnen geerbt[1]), daß er geworden sei aus Davids Geschlecht[2]); gebildet aus dem Weibe[3]); daß Gott Jesum zum Herrn und Christus[4]), zum Apostel und Hohenpriester unseres Bekenntnisses gemacht habe[5]). Die Aufnahme der menschlichen Natur in die Persönlichkeit des ewigen Wortes ist ein Werk des freien göttlichen Willens; als Mensch ist der Sohn Gottes durch den freien Willen Gottes, des Dreieinen, geworden, hat angefangen der Messias, der Hohepriester und Erlöser der Menschheit zu sein und ist dazu von Gott gemacht. Wenn dann ferner die Erhöhung Christi zur göttlichen Herrlichkeit als Lohn seines Verdienstes bezeichnet wird und gesagt ist, daß ihn Gott zum Lohne für seine Erniedrigung bis zum Kreuz über Alles erhoben und ihm den höchsten Namen gegeben habe[6]), so bezieht sich das nur auf die äußere Verherrlichung Christi seiner Menschheit nach[7]).

---

1) Tanto melior Angelis effectus (γενόμενος), quanto differentius prae illis nomen hereditavit. *Hebr.* 1, 4. — Zunächst bezieht sich dieses, wie *Phil.* 2, 9, nur auf die äußere Verherrlichung in Folge seines Todes und seiner Auferstehung.

2) Qui factus est ei ex semine David secundum carnem. *Rom.* 1, 3. — Der folgende Vers nach der Uebersetzung der Vulgata: Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum wird zwar von vielen Vätern und Auslegern auf die Prädestination Christi seiner Menschheit nach bezogen, nämlich auf die Vorherbestimmung dieser Menschheit zur hypostatischen Union und dadurch zur wahren und eigentlichen Sohnschaft Gottes; aber es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß das ὁρισθέντος des griechischen Textes nichts Anderes sagt, als daß Christus durch seine Auferstehung und durch die Ausgießung des heiligen Geistes als Sohn Gottes erwiesen, kund geworden sei.

3) At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege. *Gal.* 4, 4.

4) Certissime sciat ergo omnis domus Israel, quia et Dominum eum et Christum fecit Deus hunc Jesum, quem vos crucifixistis. *Act.* 2, 36.

5) Considerate Apostolum et pontificem confessionis nostrae Jesum, qui fidelis est ei, qui fecit illum (τῷ ποιήσαντι αὐτὸν), *Hebr.* 3, 1. 2. Man kann mit manchen Vätern ποιήσαντι auch von der Erschaffung der Menschheit Christi und ihrer Aufnahme in die hypostatische Union verstehen; aber näher liegt in Beziehung auf Vers 1, daß er gemacht oder gesetzt sei zum Hohenpriester.

6) *Phil.* 2, 9; *Hebr.* 1, 4.

7) Denn die innere unendliche Herrlichkeit des Menschen Christus datirt vom Momente der Incarnation. Auf diese Verherrlichung Christi seiner Menschheit

§. 228.

Die Lehre des neuen Testamentes von dem heiligen Geiste.

Das neue Testament lehrt mit großer Klarheit[1]), daß der heilige Geist wahrer Gott und eine eigene, und zwar die dritte Person der Gottheit ist, welche von dem Vater und dem Sohne durch Eine Processsion ausgeht.

I. In zahlreichen Stellen führt das neue Testament, weit klarer und allseitiger, als das alte, alle göttlichen Werke, insbesondere das Werk des Heils, wie auf den Vater und Sohn, so auf den heiligen Geist als auf ihre absolute, göttliche Ursache zurück.

1. Der heilige Geist hat die Propheten des alten Bundes inspirirt[2]); von ihm wird Johannes der Täufer erfüllt[3]), werden dessen Eltern, Elisabeth[4]) und Zacharias[5]), erleuchtet, empfängt Simeon[6]) die Verheißung, den Erlöser zu schauen.

2. Aber nicht nur vorbereitet wurde die Welterlösung durch den heiligen Geist, durch ihn wurde die Incarnation be-

---

nach bezieht sich auch der Lobgesang: Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere virtutem, et divinitatem (so nach der *Vulg.* = göttliche Ehre, im Griech. steht πλοῦτον, Reichthum), et sapientiam, et fortitudinem, et honorem, et gloriam, et benedictionem. *Apoc.* 5, 12. Vgl. Scheeben, Dogm. I, S. 770 ff.

1) Den Pneumatomachen gegenüber, welche behaupteten, daß die Gottheit des heiligen Geistes in der heiligen Schrift nicht enthalten sei, sagt Gregor v. Nazianz einmal: Vetus Testamentum Patrem aperte praedicabat, Filium obscurius, novum Testamentum vero Filium aperte ostendit, Spiritus divinitatem subindicavit; nunc autem Spiritus nobiscum versatur clariorem nobis exhibens sui manifestationem. Orat. 31 (37), nr. 26. Man würde aber diese Stelle falsch auffassen, wenn man daraus beweisen wollte, daß der heil. Gregor v. Nazianz der Meinung gewesen sei, es könne die Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes aus der heiligen Schrift des neuen Testamentes nicht klar und sicher bewiesen werden; hat er ja selbst an vielen Stellen seiner Schriften und auch in dieser Rede diesen Beweis geführt. Er sagt offenbar hier nur, daß die Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes erst nach seiner Herabkunft am ersten Pfingstfeste vollkommen der Kirche offenbar geworden sei; vorher habe diese Wahrheit, wie er l. c. nr. 27 sagt, zu denen gehört, welche die Apostel noch nicht tragen konnten. Vgl. *Franzelin*, De Trin. Thes. 35, p. 467, Not. 1.

2) *Matth.* 22, 43; *Act.* 1, 16; 4, 25; *2 Petr.* 1, 21. S. Bd. 1, §. 739, II.

3) Et Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris. *Luc.* 1, 15.

4) . . repleta est Spiritu sancto Elisabeth. *Luc.* 1, 41.

5) Et Zacharias pater ejus repletus est Spiritu sancto; et prophetavit. *Luc.* 1, 67.

6) . . . Spiritus sanctus erat in eo. *Luc.* 2, 25.

wirkt[1]). Er wohnt bleibend[2]) und in seiner ganzen Fülle[3]) in dem Gott-Menschen, wie solches auch die Propheten geweissagt[4]). Demgemäß wurde auch Christus bei seiner Taufe, durch die sichtbare Erscheinung des heiligen Geistes über ihm unter dem Symbol der Taube, der Welt als der Sohn Gottes kund gemacht und in sein öffentliches Wirken eingeführt[5]). So wurde auch Christus seiner Menschheit nach vom heiligen Geiste gesalbt[6]) und geführt[7]); im heiligen Geiste hat Christus seine Wunderwerke verrichtet[8]), sein welterlösendes Opfer vollbracht[9]).

1) *Luc.* 1, 35. S. oben S. 131, Note 1.

2) Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est, qui baptizat in Spiritu sancto. *Joann.* 1, 33.

3) Quem enim misit Deus, verba Dei loquitur, non enim ad mensuram dat Deus Spiritum. *Joann.* 3, 34.

4) *Matth.* 12, 17 sq.

5) *Matth.* 3, 16; *Joann.* 1, 32.

6) Vos scitis . . . Jesum a Nazareth; quomodo unxit eum Deus Spiritu sancto et virtute. *Act.* 10, 37. 38.

7) Tunc Jesus ductus est in desertum a Spiritu. *Matth.* 4, 1. Et statim Spiritus expulit eum in desertum. *Marc.* 1, 12. Jesus autem plenus Spiritu sancto regressus est a Jordane; et agebatur a Spiritu in desertum. *Luc.* 4, 1; da alles dieses im unmittelbaren Zusammenhang mit der Erscheinung des heiligen Geistes bei der Taufe gesagt ist, so läßt sich nicht zweifeln, daß der Geist, der Christus in die Wüste führte, eben derselbe heilige Geist ist.

8) Si autem ego in Spiritu Dei (= in digito Dei. *Luc.* 11, 20.) ejicio daemones; igitur pervenit in vos regnum Dei. *Matth.* 12, 28. Die meisten Väter und Theologen verstehen an dieser und in ähnlichen Stellen unter Spiritus den heiligen Geist; während andere Ausleger nur im Allgemeinen darunter die Kraft Gottes verstehen, im Gegensatz zu der Macht des Teufels, durch welche er, wie die Pharisäer lästerten, die Teufel austreiben sollte. *Matth.* 12, 24—27. Manche Väter und neuere Ausleger haben in unserer und in anderen Stellen, insbesondere *Matth.* 12, 31. 32: Spiritus blasphemia non remittetur. Et quicunque dixerit verbum contra filium hominis, remittetur ei; qui autem dixerit contra Spiritum sanctumnon remittetur ei; ferner *Rom.* 1, 4: Secundum spiritum sanctificationis; ferner: Dominus autem Spiritus (τὸ πνεῦμα) est; ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas. *2 Cor.* 3, 17; wie auch in der Apokalypse unter dem zu den Kirchen sprechenden Geiste, *Apoc.* 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22; auch *Apoc.* 14, 13; nicht die dritte Person der Gottheit, sondern die göttliche Natur Christi verstanden. So heißt es auch im Pastor des Hermas Lib. 3, Sim. 9: Volo ostendere tibi, quaecunque spiritus tibi ostendit (cf. Vis. 4, 1), qui in effigie ecclesiae locutus est tecum. Ille enim spiritus filius Dei est. Vgl. Bade, Christotheol. S. 96; 214; 243 etc.

9) Si enim sanguis hircorum . . . inquinatos sanctificat ad emundationem

3. Die Zuwendung des von Christus verdienten Heiles besteht wesentlich in der Mittheilung des heiligen Geistes. Der Messias wird nicht in bloßem Wasser, sondern im heiligen Geiste und in Feuer taufen[1]); er wird Denen, die an ihn glauben, den heiligen Geist, diese lebendige Quelle des ewigen und seligen Lebens, schenken[2]).

Demgemäß hat er den Aposteln, der Kirche, den Gläubigen den heiligen Geist verheißen als ewig bleibenden Beistand[3]), den Geist der Wahrheit[4]), der sie Alles lehren, an Alles erinnern wird, was er (Christus) gesagt[5]); der sie in alle Wahrheit einführen und ihnen das Zukünftige verkünden; der Zeugniß von ihm geben[6]); der die Welt von der Sünde, von der Gerechtigkeit und von dem Gerichte über-

---

carnis; quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram etc. *Hebr.* 9, 13. 14. Fast alle Väter und Ausleger verstehen „per Spiritus sanctum" von der dritten Person der Gottheit, dem heiligen Geiste, auf dessen Antrieb Christus als Mensch sein Opfer vollbrachte; auch Diejenigen, welche den griech. Text „διὰ πνεύματος αἰωνίου" adoptiren, welchen nicht wenige Väter zum Beweise der Ewigkeit und folglich der Unerschaffenheit des heiligen Geistes benutzten. Neuere haben den heiligen Geist auch in unserer Stelle von der Gottheit Christi verstanden. S. Babe a. a. O. S. 344 ff. Die isolirte Meinung, daß πνεῦμα ἅγιον hier den menschlichen Geist oder die Seele Christi bedeute, ist unannehmbar. Nec vero ullum arbritor esse locum scripturae, in quo *Spiritus sanctus* de spiritu creato dicatur, sagt Estius z. d. St.

1) *Matth.* 3, 11.

2) *Joann.* 4, 13. 14; 7, 37—39. S. oben S. 209, Note 5 u. 6.

3) Et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum (παράκλητον) dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum. *Joann.* 14, 16.

4) Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum. Vos autem cognoscetis eum; quia apud vos manebit, et in vobis erit. *Joann.* 14, 17. Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso; sed quaecunque audiet loquetur, et quae ventura sunt, annuntiabit vobis. *Joann.* 16, 13. Cf. *1 Cor.* 2, 10.

5) Haec locutus sum vobis, apud vos manens. Paraclitus autem Spiritus sanctus (ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia (καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα), quaecunque dixero vobis. *Joann.* 14, 26.

6) Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me. *Joann.* 15, 26. Cf. *1 Joann.* 5, 6.

führen[1]) und durch alles dieses ihn (Christus) verherrlichen wird[2]). Darum sollen die Apostel unbesorgt sein, was sie in der Stunde der Verfolgung reden sollen; es wird ihnen das rechte Wort gegeben werden: denn nicht sie, sondern der heilige Geist wird durch sie sprechen[3]). Nach seiner Auferstehung, da er den Aposteln die Binde- und Lösegewalt gab, hauchte er sie an und sprach: Empfanget den heiligen Geist[4]). Allein vor der Verherrlichung Christi zur Rechten des Vaters, war der heilige Geist noch nicht vollkommen gegeben[5]). Deßhalb war der letzte Befehl Christi an die Seinigen, daß sie in Jerusalem harren sollten, bis sie angethan würden mit der Kraft aus der Höhe, d. h. bis zur Herabkunft des heiligen Geistes auf sie[6]).

4. Unter dem Sinnbild von Windeswehen und feurigen Zungen kommt, der Verheißung Christi und des alten Testamentes[7]), gemäß der heilige Geist auf die Apostel und die ganze Kirche herab, erfüllt die Apostel, verleiht ihnen, in fremden Sprachen, je nach seiner Gabe, zu reden[8]).

---

1) . . . expedit vobis, ut ego vadam; si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos. Et cum venerit ille, arguet mundum de peccato, et de justitia, et de judicio. De peccato quidem, quia non crediderunt in me; de justitia vero, quia ad Patrem vado, et jam non videbitis me; de judicio autem, quia princeps hujus mundi jam judicatus est. *Joann.* 16, 7—11.

2) Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annunciabit vobis. *Joann.* 16, 14.

3) Cum autem trädent vos, nolite cogitare, quomodo, aut quid loquamini; dabitur enim vobis in illa hora, quid loquamini. Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis. *Matth.* 10, 19. 20. Cf. *Marc.* 13, 11; *Luc.* 12, 11. 12.

4) Dixit ergo eis iterum: Pax vobis! Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. Haec cum dixisset, insufflavit (ἐνεφύσησε), et dixit eis: Accipite Spiritum sanctum. *Joann.* 20, 21. 22.

5) . . . nondum enim erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus. *Joann.* 7, 39.

6) Ego mitto promissum Patris mei in vos. Vos autem sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto. *Luc.* 24, 49. . . . praecepit eis, ab Jerosolymis ne discederent, sed exspectarent promissionem Patris, quam audistis, inquit, per os meum. *Act.* 1, 4.

7) *Act.* 2, 16 sq. *Joel* 2, 28 sq. S. oben S. 123, Note 6.

8) . . . factus est repente de coelo sonus, tanquam advenientis spiritus vehementis (cf. *Joann.* 3, 8.), et replevit totam domum, ubi erant sedentes. Et apparuerunt illis dispertitae linguae tanquam ignis, seditque supra singulos eorum. Et repleti sunt omnes Spiritu sancto, et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis. *Act.* 2, 2—4.

5. Von da an wirkt der heilige Geist in der Kirche und in ihren Gliedern in außerordentlicher und in ordentlicher Weise.

Vom heiligen Geist erfüllt spricht Petrus zum hohen Rathe[1]). Auf ihr Gebet werden die Apostel und die Gläubigen unter Wunderzeichen auf's Neue mit dem heiligen Geiste erfüllt[2]). Durch den heiligen Geist wird Petrus über die Aufnahme der Heiden in die Kirche belehrt[3]) und kommt der heilige Geist, wie über die Gläubigen aus dem Judenthum, so auch auf die Gläubigen aus dem Heidenthum herab[4]). Stephanus war voll des heiligen Geistes, der heilige Geist sprach aus ihm[5]). Dem heiligen Geiste wird die Berufung des Paulus und Barnabas zum Missionswerke zugeschrieben[6]). Der Beschluß des Apostelconcils ist ein Beschluß des die Apostel leitenden heiligen Geistes[7]). Der heilige Geist leitet den Paulus in außerordentlicher Weise bei seiner Missionsthätigkeit[8]). Der heilige Geist ist es, der in der Kirche die Bischöfe setzt[9]). Der heilige Geist ist das Princip der Einheit und des Lebens der

---

1) Tunc repletus Spiritu sancto Petrus, dixit ad eos. *Act.* 4, 8.

2) Et cum orassent, motus est locus, in quo erant congregati; et repleti sunt omnes Spiritu sancto, et loquebantur verbum Dei cum fiducia. *Act.* 4, 31.

3) Petro cogitante de visione, dixit Spiritus ei: Ecce, viri tres quaerunt te. Surge itaque, descende, et vade cum eis, nihil dubitans, quia ego misi illos. *Act.* 10, 19. 20.

4) Adhuc loquente Petro verba haec, cecidit Spiritus sanctus super omnes, qui audiebant verbum. Et obstupuerunt ex circumcisione fideles, qui venerant cum Petro, quia et in nationes gratia Spiritus sancti effusa est; audiebant enim illos loquentes linguis et magnificantes Deum. Tunc respondit Petrus: Numquid aquam quis prohibere potest, ut non baptizentur hi, qui Spiritum sanctum acceperunt sicut et nos. *Act.* 10, 44—47. Darauf beruft sich Petrus auch auf dem Apostelconcil. *Act.* 15, 7 sq.

5) *Act.* 6, 5. 10. cf. 6, 3.

6) Ministrantibus autem illis Domino, et jejunantibus, dixit illis Spiritus sanctus: segregate mihi Saulum et Barnabam in opus, ad quod assumpsi eos. *Act.* 13, 2.

7) Visum est enim Spiritui sancto, et nobis. *Act.* 15, 28.

8) Transeuntes autem Phrygiam, et Galatiae regionem, vetati sunt a Spiritu sancto loqui verbum Dei in Asia. Cum venissent autem in Mysiam, tentabant ire in Bithyniam; et non permisit eos Spiritus Jesu. *Act.* 16, 6. 7

9) Attendite vobis, et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos, regere Ecclesiam Dei. *Act.* 20, 28.

Kirche[1]); er ist ihr Trost und ihre Freude[2]). Nach seinem Willen und zum Besten der Kirche theilt der heilige Geist die mannigfaltigen Charismen aus[3]); sein Geschenk ist insbesondere die Gabe der Weissagung[4]). Durch den heiligen Geist, der Alles, auch die Tiefen der Gottheit durchforscht, ist den Aposteln und den Propheten das Geheimniß des Heiles geoffenbart[5]).

6. Dem heiligen Geiste werden aber nicht nur die Charismen (gratiae gratis datae), sondern auch alle heilwirkenden Gnaden (gratiae gratum facientes) ohne Ausnahme zugeschrieben, sowohl die actuellen Gnaden, als die habituelle Gnade. Ohne ihn können wir nicht einmal den Namen Jesu (auf heilsame Weise) aussprechen[6]); er hilft unserer Schwäche[7]). Durch den heiligen Geist wird die göttliche Liebe in die

---

1) Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Judaei, sive gentiles, sive servi, sive liberi; et omnes in uno Spiritu potati sumus *1 Cor.* 12, 13 . . . in quo (Jesu) et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu. *Eph.* 2, 22.

2) Ecclesia . . . consolatione sancti Spiritus replebatur. *Act.* 9, 31.

3) Unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem. Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae; alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum; alteri fides in eodem Spiritu; alii gratia sanitatum in uno Spiritu; alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis, prout vult. *1 Cor.* 12, 7—11.

4) . . . Agabus significabat per Spiritum famem magnam futuram in universo orbe . . . *Act.* 11, 28 . . . . Spiritus sanctus per omnes civitates mihi (Paulo) protestatur, dicens: Quoniam vincula et tribulationes Jerosolymis me manent. *Act.* 20, 23 cf. 21, 4. Cf. *1 Petr.* 1, 11.

5) Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum; Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi Spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo cognovit (οἶδεν), nisi Spiritus Dei. Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis. *1 Cor.* 2, 10—12 . . . quoniam secundum revelationem notum mihi factum est sacramentum . . . . quod aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicuti nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus et Prophetis, in Spiritu. *Eph.* 3, 3. 5. Spiritus autem manifeste dicit, quia in novissimis temporibus discedent quidam a fide . . . *1 Tim.* 4, 1.

6) . . . nemo potest dicere: Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto. *1 Cor.* 12, 3.

7) Similiter et Spiritus adjuvat infirmitatem nostram. *Rom.* 8, 26.

Herzen ausgegossen[1]); durch ihn werden wir wiedergeboren[2]) und erneuert[3]), gereinigt, gerechtfertigt, geheiligt[4]), befreit[5]), Kinder und Erben[6]), Tempel Gottes[7]), mit Gott vereinigt[8]), theilhaftig göttlicher Natur[9]). Er ist der Urheber aller Erkenntniß[10]) und aller Tugenden[11]); er verleiht den Geist des Gebetes und betet selbst für uns mit unaussprechlichen Seufzern[12]). Der heilige

1) . . . quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. *Rom.* 5, 5.

2) . . . nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. *Joann.* 3, 5. Cf. *Matth.* 3, 11.

3) . . . salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti. *Tit.* 3, 5.

4) . . . sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri. *1 Cor.* 6, 11 . . . ut fiat oblatio gentium accepta, et sanctificata in Spiritu sancto. *Rom.* 15, 16.

5) Ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas. *2 Cor.* 3, 17. Cf. *Joann.* 8, 36.

6) Quicunque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba (Pater)! Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Si autem filii et haeredes; haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi. *Rom.* 8, 14—17. Cf. *Gal.* 4, 6. 7.

7) Nescitis, quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis. *1 Cor.* 3, 16. An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo? *1 Cor.* 6, 19. Cf. *2 Cor.* 6, 16; *Rom.* 8, 9. 11.

8) *1 Cor.* 6, 17.

9) *2 Petr.* 1, 4. Vgl. oben S. 211, Note 4.

10) *1 Cor.* 2, 10 & 11. S. oben S. 238, Note 3—5.

11) Fructus autem Spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas. *Gal.* 5, 22. 23.

12) Similiter autem et Spiritus adjuvat infirmitatem nostram; nam quid oremus, sicut oportet, nescimus; sed ipse Spiritus postulat pro nobis (ὑπὲρ ἡμῶν) gemitibus inenarrabilibus. *Rom.* 8, 26. Vom heiligen Geiste verstehen die meisten Väter und Ausleger unsere Stelle; wenn Augustin hier unter Geist die Liebe versteht, so steht das hiemit nicht in Widerspruch, da durch den heiligen Geist die Liebe in unsere Herzen ausgegossen ist und er durch die Liebe in uns wohnt. Wenn Arianer und Macedonianer daraus, daß der heilige Geist „für uns bete", folgern wollten, daß er ein Geschöpf sei, so erwidern die Väter, daß unsere Stelle nichts Anderes sage, als daß der heilige Geist uns beten und seufzen macht, gerade wie es auch heißt, daß er in den Aposteln spreche, indem er sie sprechen macht. Und das ist auch offenbar der Sinn unserer Stelle. Cf. *Corn. a Lap.* in Rom. 8, 26.

Geist ist Ursache der Beharrung bis an's Ende[1]) und des Lebens der Auferstehung[2]).

II. Durch den Ausdruck der heilige Geist, der Geist schlechthin, der Geist Gottes, der Geist aus Gott, der Geist des Vaters, der Geist der Wahrheit, der Paraklet, wird nicht etwa nur das göttliche Wesen, welches Geist ist, oder eine Wirkung Gottes in der Creatur, insbesondere die göttliche Gnade, oder gar nur eine moralische Aehnlichkeit des Geschöpfes mit Gott bezeichnet, sondern die dritte Person der Gottheit, welche vom Vater und Sohn der Persönlichkeit nach verschieden, dem Wesen nach aber mit ihnen numerisch eins ist. Das ergibt sich nicht nur aus der Lehre der Kirche und der einmüthigen Auslegung ihrer Väter und Theologen, sondern auch aus der gesammten und constanten Darstellung und vielen klaren Aussprüchen der heiligen Schrift.

A. Insbesondere ergibt sich die Persönlichkeit des heiligen Geistes im Unterschiede von Vater und Sohn

1. aus allen jenen Stellen, welche von der Trinität im Allgemeinen handeln. Denn da in ihnen der heilige Geist dem Vater und dem Sohne gleichgestellt wird, Vater und Sohn aber göttliche Personen sind, so ist nothwendig auch der heilige Geist eine göttliche Person. Am Evidentesten erhellt dieses aus der Taufformel, um so mehr, da nur im Namen einer Person, und zwar einer göttlichen Person getauft werden kann. Der neben und mit dem Vater und dem Sohne genannte heilige Geist kann daher weder eine unpersönliche erschaffene göttliche Wirkung, noch das göttliche Wesen oder eine göttliche Thätigkeit, sondern nur eine von dem Vater und dem Sohne verschiedene und mit ihnen wesensidentische dritte göttliche Person sein[3]).

Wenn demnach die Johannesjünger zu Ephesus auf die Frage des heil. Paulus, ob sie bereits den heiligen Geist (durch die Firmung) empfangen, antworten: Wir haben nicht einmal gehört, daß ein heiliger Geist sei, und der Apostel nun fragt:

---

1) Et nolite contristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis in diem redemtionis. *Eph.* 4, 30 cf. 1, 13. 14.

2) Quod si Spiritus ejus, qui suscitavit Jesum a mortuis, habitat in vobis, qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis. *Rom.* 8, 11.

3) Die näheren Nachweise s. oben §. 221.

in was seid ihr also getauft[1]), so ist darin die Persönlichkeit des heiligen Geistes klar ausgesprochen.

2. Wie der Sohn dem Vater als ein Anderer, als eine andere Person, die vom Vater ausgegangen und gesendet ist, gegenüber gestellt wird, ebenso wird der heilige Geist von dem Vater und dem Sohne unterschieden. Er ist im Unterschied vom Sohne der andere Beistand[2]); er geht vom Vater aus[3]) — und, wie wir unten unmittelbar aus der heiligen Schrift erschließen werden, vom Sohne[4]) — er ist vom Vater und vom Sohne gesendet[5]). Alles dieses setzt aber die Persönlichkeit des heiligen Geistes und seine persönliche Verschiedenheit vom Vater und Sohne voraus.

3. Es werden dem heiligen Geiste alle Attribute eines erkennenden und wollenden Subjectes, sowohl den beiden anderen göttlichen Personen, als den Creaturen gegenüber, zugeschrieben.

Was sein Verhältniß zu den göttlichen Personen betrifft, so findet insbesondere ein vollkommener Parallelismus zwischen ihm und dem Sohne statt. Wie den Vater Niemand kennt, als der Sohn und wem der Sohn es offenbart, ebenso kennt nur der heilige Geist die Geheimnisse Gottes und wem er sie offenbart[6]); wie der Sohn lehrt, was er beim Vater vernommen, so lehrt und verkündet der heilige Geist, was er vom Sohn und vom Vater hört[7]); wie der Sohn vom Vater und der Vater vom Sohne, so gibt der heilige Geist vom Sohne Zeugniß[8]); wie Vater und Sohn einander verherrlichen, so ver-

---

1) Si Spiritum sanctum accepistis credentes? At illi dixerunt ad eum: Sed neque, si Spiritus sanctus est, audivimus. Ille vero ait: In quo ergo baptizati estis (εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε)? *Act.* 19, 2. 3.

2) *Joann.* 14, 16. S. oben S. 235, Note 3.

3) *Joann.* 15, 26 f. oben S. 235, Note 6.

4) S. 246 ff.

5) *Joann.* 14, 26 f. oben S. 235, Note 5; 15, 26 f. oben S. 235, Note 6. *Joann.* 16, 7 f. oben S. 236, Note 1.

6) Quam (sapientiam) nemo principum hujus mundi cognovit . . . Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. *1 Cor.* 2, 8. 10.

7) Non enim loquetur a semetipso; sed quaecunque audiet, loquetur, et quae ventura sunt, annuntiabit vobis. *Joann.* 16, 13 cf. *Joann.* 14, 26 f. oben S. 235, Note 5. *Joann.* 16, 15 f. unten S. 252, Note 4.

8) Ille testimonium perhibebit de me. *Joann.* 15, 26. Man erinnere sich auch an die drei göttlichen Zeugen *1 Joann.* 5, 7. Vgl. oben S. 139—141.

herrlicht der heilige Geist den Sohn[1]); wie der Sohn die Welt richtet, so richtet sie auch der heilige Geist[2]); wie der Sohn allezeit bei den Gläubigen bleibt, so auch der heilige Geist[3]), während die Welt, wie sie den Sohn nicht erkennt und aufnimmt, auch den heiligen Geist nicht erkennt und nicht empfangen kann[4]); wie der Sohn nach seiner freien Wahl seine Gnaden spendet, so theilt der heilige Geist seine Gaben aus, wie er will[5]); wie der Sohn die Kirche regiert und Stellvertreter sendet, so auch der heilige Geist, indem er Bischöfe setzt[6]), Werkzeuge sich auserwählt[7]).

Wenn die heilige Schrift von Sünden gegen den heiligen Geist[8]), von einem Belügen[9]) und Versuchen[10]) des heiligen Geistes, von einem Betrüben[11]) desselben redet, so hat alles dieses dessen Persönlichkeit zur Voraussetzung.

4. Wenn es ferner vom heiligen Geiste heißt, daß er in Gott sei[12]),

1) Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis. *Joann.* 16, 14.

2) *Joann.* 16, 8—11 f. oben S. 236, Note 1.

3) *Joann.* 14, 16.

4) . . . spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum. Vos autem cognoscetis eum; quia apud vos manebit, et in vobis erit. *Joann.* 14, 17. Cf. *1 Cor.* 2, 14.

5) . . . dividens singulis, prout vult. *1 Cor.* 12, 11. Hierher gehört auch *Joann.* 3, 8, wenn wir die Worte: Spiritus spirat ubi vult, nicht nur dem nächsten Wortsinne nach von dem Bilde des Windes, sondern mit Origenes, Augustin, Gregor Naz., Ambrosius und vielen anderen Vätern und Auslegern, dem tieferen Sinne nach auf den heiligen Geist beziehen. S. *Corn. a Lap.* i. h. l.

6) S. oben S. 237, Note 9.

7) S. oben S. 237, Note 6.

8) *Matth.* 12, 31. 32; vgl. jedoch oben S. 234, Note 8.

9) *Act.* 5, 3. S. unten S. 243, Note 16.

10) . . . Quid utique convenit vobis tentare (cf. *Deut.* 6, 16; *Matth.* 4, 7) Spiritum Domini. *Act.* 5, 9.

11) Nolite contristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis in diem judicii. *Eph.* 4, 30. Dagegen bezieht sich *1 Thess.* 5, 19: Spiritum nolite extinguere offenbar nicht auf den heiligen Geist, sondern auf Gnadengaben desselben.

12) *1 Cor.* 2, 11: Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. Es bezieht sich hier Spiritus Dei auf den heiligen Geist, von dem unmittelbar vorher gesagt ist, daß er die Tiefen der Gottheit durchforsche und uns die Geheimnisse Gottes offenbare. Von diesem heiligen Geiste aber ist in unserer Stelle offenbar gesagt, daß er in Gott sei, wie der Geist des Menschen im Menschen ist.

so kann dieses wegen der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens nur von der, den Personenunterschied voraussetzenden Perichorese verstanden werden[1]).

5. Daß die Erscheinung des heiligen Geistes unter der sinnbildlichen Taubengestalt bei der Taufe Jesu die Persönlichkeit des heiligen Geistes andeutet, wurde bereits gesagt[2]); der Sturm und die Feuerzungen an Pfingsten sinnbilden zwar auch die persönliche Eigenthümlichkeit des heiligen Geistes[3]), vorzugsweise aber dessen Wirkungen nach Außen[4]).

B. Daß aber der heilige Geist, dessen Persönlichkeit aus dem Bisherigen erhellt, wahrer Gott, dem Vater und Sohne consubstantial und mit ihnen numerisch eins ist, ergibt sich gleichfalls aus allen bisher betrachteten Stellen. Denn die Eigenschaften und Thätigkeiten, welche in denselben dem heiligen Geiste zugeschrieben werden — das absolute Wissen[5]), die Inspiration der Propheten[6]), die Bewirkung der Incarnation[7]), die freie Austheilung der Gnaden[8]), die Bewirkung der Rechtfertigung, Heiligung, Beseligung[9]), der Vereinigung und Verähnlichung mit Gott[10]), das Wohnen und Wirken im Innersten der Seelen[11]), die Regierung des Reiches Gottes[12]) und das Gericht[13]) — sind ausschließlich göttliche Vorrechte, die keinem Geschöpfe beigelegt werden und eigen sein können. Ebenso schreibt ihm auch die heilige Schrift dadurch göttliche Verehrung zu, daß in seinem, wie in des Vaters und Sohnes Namen Doxologie und Segen gesprochen[14]), die Taufe gespendet, und er dadurch dem Vater und Sohne gleichgestellt[15]) und mit ihnen als der allein wahre und einzige Gott bezeichnet wird. Aber auch ausdrücklich nennt die heilige Schrift den heiligen Geist Gott. Weil Ananias dem heiligen Geiste log, hat er nicht Menschen, sondern Gott gelogen[16]).

---

1) Spiritus sanctus, qui est in ipso Deo, utpote Patri et Filio consubstantialis, secreta divinitatis per seipsum videt. *Thom.* in 1 Cor. 2, 11. Cf. *Sap.* 7, 22—24 oben S. 106, Note 3 u. S. 126 u. 127. — 2) Oben S. 132, Note 1. — 3) Insofern er nämlich Geist und Liebe ist. — 4) Dieses gilt namentlich von der Zertheilung in verschiedene feurige Zungen, was sich nicht auf den heil. Geist, sondern nur auf seine mannigfaltigen Gnaden und Gaben beziehen kann: aber es ist ein und derselbe heilige Geist, der alles dieses wirkt und durch seine Gnade in uns wohnt. Vgl. *1 Cor.* 12, 4 oben S. 137, Note 4. — 5) S. 241, Note 6. — 6) S. 233, Note 2—6. — 7) S. 234, Note 1. — 8) S. 238, Note 4. — 9) S. 238 u. 239. — 10) S. 238, Note 8—9. — 11) S. 239, Note 12. — 12) S. 237, Note 1 ff. — 13) S. 236, Note 1. — 14) S. 138, Note 1. — 15) S. 134 ff. — 16) Dixit autem Petrus: Anania! cur tentavit satanas cor tuum, mentiri te Spiritui sancto? . . . Non es mentitus hominibus, sed Deo. *Act.* 5, 3. 4.

Dadurch, daß der heilige Geist in uns wohnt, sind wir Tempel Gottes[1]); eingedenk, daß wir Tempel des heiligen Geistes sind, sollen wir Gott in uns verherrlichen[2]).

Wie Johannes[3]) den zu Isaias sprechenden Jehova als den Sohn, so bezeichnet ihn in gleicher Weise Paulus als den heiligen Geist[4]), zum klaren Beweise, daß nach dem Glauben der Apostel Vater, Sohn und Geist derselbe Eine wahre Gott sind[5]). So wird vielfach das, was das alte Testament als Worte Gottes

---

1) Nescitis, quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. *1 Cor.* 3, 16. 17.

2) An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est . . . glorificate et portate Deum in corpore vestro. *1 Cor.* 6, 19. 20. Hiezu bemerkt Thomas: Quia igitur Spiritus sanctus Deus est, conveniens est, quod in quocunque est Spiritus sanctus, templum Dei dicatur. Est autem Spiritus sanctus principaliter quidem in cordibus hominum, in quibus charitas Dei diffunditur per Spiritum sanctum . . . Sed secundario etiam est in membris corporalibus, in quantum exequuntur opera caritatis. Die Schlußworte in V. 20 beziehen sich vorzugsweise auf V. 19. Tertio infert conclusionem intentam, dicens: *glorificate ergo, et portate Deum in corpore vestro.* Quia enim membra vestra sunt templum Dei, in corpore vestro nihil debet apparere, nisi quod ad gloriam Dei pertinet. *Thom. Comment.* in Epp. S. Pauli, i. h. l.

3) S. oben S. 33, Note 4.

4) Quia bene Spiritus sanctus locutus est per Jsaiam Prophetam (*Js.* 6, 9) ad patres nostros dicens: Vade ad populum istum etc. *Act.* 28, 25. 26.

5) Propheta inducit Patris, in quem credebant Judaei, personam: Evangelista, Filii: Paulus, Spiritus, illum ipsum, qui visus fuerat, unum Dominum Sabaoth communiter nominantes. Sermonem, quem de hypostasi instituerunt, distinxere, indistincta manente in eis de uno Deo sententia. *Basil.* De Spir. s. adv. Eunom. l. 5. (Ed. Garnier Paris. 1721 t. 1, p. 301.) In *2 Cor.* 3, 17: Dominus autem Spiritus est (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν) ist der κύριος offenbar der V. 16 genannte Herr, zu dem die Juden bekehrt werden, also Christus; von diesem aber heißt es, daß er der Geist sei. Dies drückt offenbar zunächst den im ganzen Kapitel wiederholt ausgesprochenen Gedanken aus, daß Christus, im Gegensatz zu dem todbringenden Buchstaben des alten Testamentes, den das übernatürliche Leben und die wahre Freiheit bringenden heiligen Geist verleiht. Aber es liegt hierin auch, wie die Väter geltend machten, ein Beweis für die Gottheit des heiligen Geistes, der mit dem Sohne Gottes so innig und nothwendig vereinigt, ja mit ihm dem Wesen nach identisch ist. Ex his autem, sagt Basilius zu *2 Cor.* 3, 17, cuilibet compertum est atque perspectum, non naturae alienationem, sed conjunctionem cum Patre et Filio per nominum communicationem commonstrari. *De Spir. s. adv. Eunom.* l. 3 (l. c. p. 274, E.).

bezeichnet, vom neuen Testamente Wort des heiligen Geistes genannt[1]).

III. Die Stellen, welche beweisen, daß der heilige Geist vom Vater und von dem Sohne, als Einem Princip und durch Eine Spiration, ausgeht, vollenden zugleich den Beweis für seine Gottheit und göttliche Persönlichkeit.

1. Der heilige Geist geht, wie der Sohn, vom Vater aus, jedoch nicht durch Zeugung, sondern durch einen ihm eigenthümlichen Ausgang. Dieses spricht Christus ausdrücklich aus, indem er ihn den Geist der Wahrheit nennt, der vom Vater ausgeht[2]).

Hieraus folgt, daß er genannt wird und ist der Geist des Vaters[3]), wie es Christus bei *Matth.* 10, 20, und der Apostel *Rom.* 8, 11[4]) ausspricht.

In anderen Stellen wird der heilige Geist der Geist Gottes[5]), der Geist aus Gott[6]) genannt. Der Ausdruck Gott könnte an sich sowohl auf den Vater, als auf den Sohn, als auf Vater und Sohn als einzigen und untheilbaren Spirator bezogen werden; jedoch sind wohl die betreffenden Stellen nach dem Zusammenhang und der gewöhnlichen Redeweise, wonach der Name Gott vorzugsweise dem Vater zugeeignet wird, denen beizuzählen, welche den heiligen Geist als den Geist des Vaters bezeichnen[7]).

---

1) Vgl. z. B. *Hebr.* 3, 7—12.

2) . . . mittam vobis . . . Spiritum veritatis, qui a Patre procedit — ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται — *Joann.* 15, 26. S. oben S. 235, Note 6.

3) Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis. *Matth.* 10, 20. In den Parallelstellen *Marc.* 13, 11 und *Luc.* 12, 12 steht statt Sp. Patris — Spiritus sanctus. Was Christus in diesen Stellen dem heiligen Geiste zuschreibt, schreibt er *Luc.* 21, 15 sich selbst zu: Ego dabo vobis os et sapientiam; Christus thut es eben durch den heiligen Geist.

4) Quod si Spiritus ejus, qui suscitavit Jesum a mortuis (cf. *1 Cor.* 6, 14), habitat in vobis etc.

5) *1 Cor.* 2, 10. 11. S. oben S. 242, Note 12. *1 Joann.* 4, 12. 13: Deus in nobis manet . . . In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis.

6) Nos autem non spiritum hujus mundi (τοῦ κόσμου) accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis. *1 Cor.* 2, 12.

7) Wenigstens spricht *1 Joann.* 3, 23. 24, wo der, welcher uns „seinen Geist gegeben," offenbar der Vater ist, dafür, daß in gleichem Sinne auch *1 Joann.* 4, 13 zu verstehen ist. Aber auch *1 Cor.* 2, 12 ist Gott nach dem Vorhergehenden wohl auf den Vater zu beziehen.

Eine zweite Folge des Ausgangs des heiligen Geistes vom Vater ist die, daß er auch vom Vater gesendet wird: denn eine göttliche Person als solche kann, wie wir in der Lehre von den göttlichen Sendungen näher zeigen, nur von dem gesendet werden, von dem sie ausgeht. Daß aber der heilige Geist von dem Vater gesendet oder was dasselbe ist, gegeben wird, sagt das Evangelium ausdrücklich[1]).

In demselben Sinne, wie der heilige Geist der vom Vater gegebene und gesendete, wird er auch der vom Vater verheißene, versprochene[2]) oder, was dasselbe ist, die Verheißung des Vaters[3]) genannt.

2. In demselben Verhältnisse aber, in welchem der heilige Geist zu dem Vater steht, steht er auch zu dem Sohne. Dieses spricht die heilige Schrift mit einer jeden Zweifel ausschließenden Klarheit aus. Der Nachweis hievon ist besonders den schismatischen Griechen gegenüber wichtig, welche den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne leugnen, sowie gegenüber Denjenigen, welche in Abrede stellen, daß der Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne in der heiligen Schrift klar enthalten sei[4]).

Das hauptsächlichste und fast einzige Argument der Schismatiker gegen den Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne besteht darin, daß *Joann.* 15, 26[5]) vom heiligen Geiste geschrieben steht, daß er vom Vater ausgeht, während derselbe Ausdruck vom Sohne in der heiligen Schrift nicht vorkommt.

Allein vor Allem ist jener Ausspruch nicht exclusiv; es steht nicht geschrieben, daß der heilige Geist vom Vater allein ausgehe; es wird daher durch denselben der Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne nicht ausgeschlossen, ist vielmehr nothwendig eingeschlossen, wenn aus anderen Ausdrücken der heiligen Schrift der Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne sich ergibt. Das ist aber wirklich der Fall, nicht nur in anderen Stellen, sondern in unserer

---

1) Ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis. *Joann.* 14, 16. Paraclitus autem Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia. *Joann.* 14, 26. Cf. *Gal.* 4, 6. S. unten S. 248, Note 1.

2) *Luc.* 24, 49. S. unten S. 248, Note 1 u. 6.

3) *Act.* 1, 4. Cf. *Act.* 2, 33. S. unten S. 249, Note 1.

4) Vgl. *Franzelin*, De Trin. Thes. 32—34 und als Ergänzung dazu desselben Examen doctrinae Macarii Bulgakow Episcopi Russi Schismatici et Josephi Langen Neoprotestantis Bonnensis de processione Spiritus Sancti. Paralipomenon tractatus de SS. Trinitate. Rom. 1876.

5) S. oben S. 235, Note 6.

Stelle selbst, in mehrfacher Weise. Nachdem nämlich Christus früher gesagt, daß der Vater den heiligen Geist geben und senden werde[1]), erklärt er hier, daß er selbst ihn senden werde, den vom Vater ausgehenden Geist; nun kann aber eine göttliche Person — und als solche wird hier der heilige Geist durch seinen Ausgang vom Vater bezeichnet — von keiner anderen göttlichen Person gesendet werden, als von derjenigen, von welcher sie ausgeht. Weit entfernt daher, daß unsere Stelle den Ausgang des Geistes vom Sohne leugnet, lehrt sie vielmehr, daß der heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht, wie dieses die heiligen Väter ausdrücklich hervorheben[2]). Daß aber nicht einzig der Ausdruck „procedit, ἐκπορεύεται" den Ausgang des heiligen Geistes beweist, geben die Schismatiker selbst zu, da sie den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater nicht lediglich aus diesem nur ein einziges Mal vorkommenden Ausdrucke, sondern aus allen jenen Ausdrücken der heiligen Schrift beweisen, aus welchen die Väter und die Theologen den Ausgang des Geistes vom Vater stets bewiesen haben; alle diese Ausdrücke gebraucht aber die heilige Schrift gerade so vom Sohne, wie vom Vater, und zum Theile noch prägnanter von jenem, als von diesem.

a. Sie nennt den heil. Geist, wie den Geist des Vaters[3]), in absolut

---

1) *Joann.* 14, 16 & 26. S. oben S. 235, Note 3 u. 5.

2) Vgl. z. B. *Augustin*, De Trin. 64, c. 20, nr. 29, wo er gerade zum Beweise des Ausgangs des heiligen Geistes auch vom Sohne unsere Stelle besonders hervorhebt: Quod ergo ait Dominus: *Quem ego mittam vobis a Patre* (Joann. 15, 26), ostendit Spiritum et Patris et Filii. So auch Hilarius u. A. S. *Corn. a Lap.* i. h. l. Auch in dem Spiritus *veritatis* in unserer Stelle finden Väter und Theologen einen Hinweis auf den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne. Quamvis enim in sua subsistentia sit Spiritus, et ejus intelligatur in persona proprietas, juxta id quod Spiritus est et non Filius, attamen alienus non est; ab illo enim Spiritus appellatus est *veritatis*, et Veritas Christus est; unde et simpliciter ab isto sicut ex Patre procedit, sagt das vom Ephesinum adoptirte Synodalschreiben des heil. Cyrill v. Alex. (*Harduin.* t. 1, col. 1291, B.). Vgl. auch *Corn. a Lap.* In *Joann.* 14, 7. Zunächst wird wohl der heilige Geist der Geist der Wahrheit genannt, weil er die Apostel alle Wahrheit lehrt und insbesondere von der Wahrheit, daß Christus der Sohn Gottes ist, Zeugniß gibt, und gerade darin liegt der natürliche Grund, weßhalb *Joann.* 15, 26 den Ausgang des Geistes vom Vater besonders hervorhebt: denn er beruft sich hier auf das Zeugniß, das der heilige Geist für ihn ablegt. Dem entsprach es, dessen Ausgang, nicht von ihm, dem Sohne, sondern vom Vater hervorzuheben.

3) S. oben S. 245, Note 3 u. 4.

gleicher Weise den Geist des Sohnes[1]), den Geist Christi[2]), Jesu Christi[3]). Auch „der Geist des Herrn" ist in einer Stelle[4]) offenbar gleichbedeutend mit dem Geiste Christi, des Sohnes; während in anderen Stellen[5]) die Beziehung speciell auf den Sohn zweifelhaft ist. Ist aber der heilige Geist, wie der Geist des Vaters, auch der Geist des Sohnes, so ist derselbe nothwendig gerade so, wie vom Vater, auch vom Sohne ausgegangen: denn nur vermöge des immanenten Ausgangs (ratione originis) kann, wie zwischen Geist und Vater, so zwischen Geist und Sohn ein Unterschied und eine Beziehung bestehen[6]). Wollte man einwenden, das beruhe auf theologischer Speculation, aber davon stehe nichts in der heiligen Schrift, so ist zu antworten, daß dieses allerdings nicht mit diesen Worten in der heiligen Schrift steht, aber der Sache nach in ihr enthalten ist: denn da die heilige Schrift auf's bestimmteste die untheilbare Gottheit und numerische Wesenseinheit der drei göttlichen

---

1) Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra. *Gal.* 4, 6. Gegen die modernen protestantischen Auffassungen unserer Stelle vgl. Reithmayr, Comment. z. Br. an d. Gal. S. 323 ff.

2) Vos autem in carne non estis, sed in spiritu; si tamen Spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus. *Rom.* 8, 9. Daß in dieser und ähnlichen Stellen der Geist Gottes, der Geist Christi nicht eine bloße natürliche oder übernatürliche accidentale Qualität oder Zuständlichkeit des menschlichen Geistes, die Gnade, oder gar nur die christliche Geistesrichtung ausdrückt, sondern die Person des heiligen Geistes, des Spenders der Gnade, bezeichnet, darin sind die Väter einig. Hierher gehört auch *1 Petr.* 1, 11, wonach der Spiritus Christi die Propheten belehrte.

3) *Phil.* 1, 19, wo „subministratio spiritus Jesu Christi" offenbar den durch das Gebet der Gläubigen dem Apostel erflehten Beistand des heiligen Geistes bedeutet.

4) *2 Cor.* 3, 17. S. oben S. 239, Note 5.

5) *Luc.* 4, 18; *Act.* 5, 9; 8, 39 etc.

6) Porro cum dicit: *Spiritum Filii sui*, significat Spiritum sanctum non a Patre solum, sed etiam a Filio procedere. Non enim Spiritus Filii dici potest, nisi spirantis, ut, ut theologi dicunt, principiantis, sagt Estius kurz und treffend zu *Gal.* 4, 6. Wenn Langen (die Trinitar. Lehrdifferenz zwischen der abendl. und morgenl. Kirche. 1876) meint, um den heiligen Geist Geist des Sohnes nennen zu können, genüge dessen Wesenseinheit mit demselben, so steht dieses mit dem Grundaxiom der Trinitätslehre, daß nur die relationis oppositio einen realen Unterschied in Gott begründet, in Widerspruch. Schon die naheliegende Erwägung hätte von einer solchen Behauptung abhalten müssen, daß nach dieser Theorie der Geist auch der Sohn des Vaters und der Vater des Sohnes genannt werden könnte, da er ja mit dem Sohne und dem Vater Eines Wesens ist.

Personen, zugleich aber ihren persönlichen Unterschied lehrt, so kann dieser Unterschied nicht in dem Wesen und dem absoluten Sein, sondern nur in der Beziehung zu einander, diese Beziehung aber nur in dem Ausgang der einen Person von der anderen ihren Grund haben. Sowie daher der Sohn nur dadurch Sohn des Vaters ist, daß er von ihm durch die Zeugung ausgeht, und der Geist nur dadurch, daß er vom Vater spirirt ist, dessen Geist ist; ebenso kann der Geist nur dann und nur deßhalb Geist des Sohnes sein, wenn und weil er vom Sohn durch Spiration ausgeht und dadurch zu ihm im Verhältnisse des Spirirten zum Spirirenden steht.

b. Gerade so wie die heilige Schrift lehrt, daß der Vater den heiligen Geist sende und gebe, schreibt sie diese Sendung und Mittheilung des heiligen Geistes auch dem Sohne zu. Ich sende den Verheißenen meines Vaters auf euch herab[1]), spricht der Auferstandene zu seinen Jüngern. So hatte er ihnen auch beim letzten Abendmahl nicht nur versprochen, daß er (als Mensch) den Vater bitten werde, daß derselbe ihnen den heiligen Geist sende[2]); sondern auch erklärt, daß er selbst den vom Vater ausgehenden heiligen Geist senden werde[3]). Deßhalb ist der Weggang Christi den Seinigen heilsam, weil er ihnen dann den heiligen Geist senden wird[4]). Die Gabe Gottes, das lebendige Wasser, das Christus schenkt, ist der heilige Geist[5]). Christus, erklärt Petrus in der Pfingstpredigt, hat den heiligen Geist ausgegossen[6]). So sagt auch der heil. Paulus, daß Gott den heiligen Geist reichlich auf uns ausgegossen habe durch

---

1) Et ego mitto promissum (τὴν ἐπαγγελίαν) Patris mei in vos. *Luc.* 24, 49. *Promissum Patris* nominat, bemerkt Maldonat, sive quia a Patre suo per prophetas saepe promissus fuerat . . . sive, ut ego arbitror, quia Spiritus Patris erat, et a se promissus, ut apud Joannem. Adoptirt man die letztere Deutung, so ist auch in unserer Stelle der Ausgang des heil. Geistes vom Vater indirect ausgesprochen.

2) *Joann.* 14, 16. S. oben S. 235, Note 3.

3) *Joann.* 15, 26. S. oben S. 235, Note 6.

4) Expedit vobis, ut ego vadam; si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos. *Joann.* 16, 7.

5) Si scires donum Dei, sagt er zur Samariterin, et quis est, qui dicit tibi: Da mihi bibere, tu forsitan petisses ab eo, et dedisset tibi aquam vivam. *Joann.* 4, 10. Daß aber dieses lebendige Wasser den heiligen Geist bedeutet, erhellt aus *Joann.* 7, 37—39. S. oben S. 209, Note 6.

6) Dextera igitur Dei exaltatus, et promissione Spiritus sancti accepta a Patre, effudit hunc, quem vos videtis et auditis. *Act.* 2, 33. Als Mensch hat er die Verheißung des heiligen Geistes vom Vater empfangen und uns verdient, als Gott aber hat er ihn ausgegossen.

Jesus Christus[1]). Daß aber die Sendung einer göttlichen Person den Ausgang von dem Sendenden voraussetzt, wissen wir. Hierbei ist hervorzuheben, daß bei dem heiligen Geiste die göttliche Sendung nur dem Ausgange nach (ratione originis) möglich ist, während bei Christus, da er zugleich wahrer Mensch ist, neben der göttlichen Sendung zur Menschwerdung, auch eine Sendung des Menschgewordenen seiner Menschheit nach durch Befehl und Auftrag stattfinden kann und stattfindet[2]).

Wenn daher die Schismatiker das unwiderlegliche Argument für den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne, das sich aus der Sendung des Geistes durch den Sohn ergibt, durch die Behauptung zu widerlegen suchen, diese Sendung beziehe sich nicht auf die Person, sondern auf die Wirkungen des heiligen Geistes nach Außen, nämlich auf die sichtbaren Bilder, unter denen der heilige Geist erschienen, und auf die Gaben und Gnaden des heiligen Geistes in den Seelen der Menschen, so steht diese Behauptung mit der klaren Lehre der heiligen Schrift, welche den heiligen Geist von den Gestalten, unter denen er erschien, und von den Gaben und Gnaden, die er spendet und wirkt, genau unterscheidet[3]), sowie mit der gesammten Väterlehre in Widerspruch[4]) und gefährdet das, auch von den Schismatikern heilig gehaltene, Dogma von der göttlichen Persönlichkeit des heiligen Geistes[5]) und von der Trinität überhaupt[6]).

---

1) . . . quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Salvatorem nostrum. *Tit.* 3, 6.

2) Durch diese Unterscheidung der doppelten Sendung Christi, als Gott und als Mensch, erklärt sich auch, daß und wie gesagt werden kann, daß der Messias (*Js.* 61, 1 cf. *Luc.* 4, 18 und *Js.* 48, 16, wenn man letztere Stelle nicht lediglich auf Cyrus, sondern auch auf den Messias bezieht), vom heiligen Geiste gesendet, daß Christus (*Luc.* 4, 1. 14) vom heiligen Geist geführt worden sei. Es kann dieses seiner Menschheit nach von dem Menschgewordenen gesagt werden; nimmermehr aber von der der Menschwerdung vorausgehenden Sendung des göttlichen Logos zur Menschwerdung. Vgl. *Franzelin*, De process. Sp. S. Paralip. p. 27 sq.

3) S. unten S. 253 ff.

4) Vgl. das folgende Kapitel.

5) Wenn in den so klaren Stellen von er Sendung des heiligen Geistes durch den Sohn der „heilige Geist" nichts Anderes bedeuten soll, als göttliche Wirkungen in der Creatur, so tritt das offenbar in die bedenklichste Verwandtschaft mit jenen Leugnern des heiligen Geistes, welche im heiligen Geiste überhaupt nichts Anderes, als eine göttliche Wirksamkeit und Mittheilung erblicken wollen.

6) Indem die Schismatiker die Lehre von der Sendung bezüglich des heiligen Geistes verfälschen, müssen sie folgerichtig auch die Wahrheit und Bedeutung der Sendung bezüglich des Logos fälschen und zerstören — wie denn wirklich der

Daß der Sohn, wie der Vater den heiligen Geist gibt und sendet, erhellt auch aus den Worten, welche Christus bei der Ertheilung der Gewalt der Sündenvergebung zu den Aposteln spricht: *Empfanget den heiligen Geist* — eine Stelle, auf welche auch wegen der damit verbundenen symbolischen Handlung des *Anhauchens*[1]) von den heiligen *Vätern* und den *Theologen* ein besonderes Gewicht gelegt wird. Sie erblicken nämlich in derselben ein Sinnbild der *Eigenthümlichkeit des heiligen Geistes*, daß er nämlich durch *Spiration* ausgeht und dem Spirirenden *consubstantial* ist[2]), insbesondere aber den Ausdruck *seines Ausgangs von dem Sohne*[3]).

3. Mit der höchsten Genauigkeit spricht sich Christus über den Ausgang des heiligen Geistes von ihm, nach der einmüthigen Lehre der Väter und aller rechtgläubigen Ausleger und nach dem klaren Inhalte des Textes, *Joann.* 16, 13—15 aus. Der heilige Geist, der *Geist der Wahrheit*, sagt Christus zu seinen Aposteln, *wird euch alle Wahrheit lehren*. Welche Wahrheit? Die göttliche Wahrheit: *Denn er wird nicht von sich selbst reden, sondern, was er hört, wird er reden, und was künftig, euch verkündigen*[4]). Daß der heilige Geist, welcher Gott und die Wahrheit selbst ist, nicht durch Offenbarung, sondern nur durch die in der activen Spiration begründete Wesensmittheilung von Gott empfangen

---

neueste Vertheidiger der schismatischen Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes, *Macarius Bulgakow*, zu diesem seinem Zwecke die Behauptung aufstellt, daß auch der Sohn nur seiner Menschheit nach gesendet sei. Die Widerlegung dieser Behauptung s. bei *Franzelin*, Paralip. S. 24 ff. und unten in der Lehre von der Missio.

1) . . . insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum sanctum. *Joann.* 20, 22. Die anderweitige Bedeutung dieser Stelle, insbesondere die Frage, inwiefern hier der heilige Geist mitgetheilt wurde, werden wir an den betreffenden Orten betrachten. Hier interessirt sie uns nur bezüglich der Eigenthümlichkeit und des Ausgangs des heiligen Geistes.

2) Belege hiefür s. bei *Corn. a Lap.* in Joann. 20, 22.

3) Bündig sagt *Augustin*: Insufflando significavit, Spiritum sanctum non Patris solius esse Spiritum, sed et suum. Tract. 121 in Joann. c. 20, nr. 4. Er spricht damit nur eine allgemeine Meinung der Väter aus.

4) *Joann.* 16, 13. S. oben S. 235, Note 4. Gerade so, sagt Christus von sich selbst, daß er nicht von sich selbst rede, sondern was er vom Vater gehört, bei ihm geschaut, daß seine Lehre nicht seine, sondern des Vaters Lehre sei. Während aber Christus seine Lehre oder die Wahrheit von Gott dem Vater durch die Generation, als Mensch aber durch die Incarnation und ihre Folgen empfangen, kann der heilige Geist nur vermöge seines Ausgangs vom Vater und Sohn hören und empfangen.

kann, versteht sich von selbst, und können dies die Schismatiker und Neologen nur leugnen zugleich mit der göttlichen Persönlichkeit des heiligen Geistes. Wer ist aber Derjenige, von dem der heilige Geist „alle Wahrheit hört"; ist es etwa der Vater allein? Schon aus dem Zusammenhang mit dem vorhergehenden Verse[1]) ergibt sich, daß Christus hier zunächst und vorzugsweise sich selbst meint: denn der heilige Geist soll ja eben das die Apostel lehren, was Christus ihnen noch zu sagen hat, was er ihnen aber jetzt noch nicht sagt, da sie es noch nicht tragen können. Er erklärt es aber auch sofort ausdrücklich in den Worten: Derselbe wird mich verherrlichen: denn er wird von dem Meinigen nehmen und Euch verkündigen[2]). Sowie der Sohn den Vater dadurch verherrlicht, daß er von ihm gesendet ist und ihn der Welt kund macht, so verherrlicht der Geist den Sohn, indem er, wie vom Vater, auch von ihm gesendet, seine Wahrheit kund macht und sein Werk vollführt. Insofern der heilige Geist dieses in der Zeit nach seiner Herabkunft vollbringt, ist das Futurum: „er wird verherrlichen, nehmen, verkündigen" gebraucht, während der heilige Geist selbst die Wahrheit und all' seine Vollkommenheit vom Sohne ewiglich dadurch empfängt, daß er ewig von ihm ausgeht und ihm der Sohn mit dem Vater ewiglich durch die active Spiration das göttliche Wesen mittheilt[3]). Daß und weßhalb der Sohn in untheilbarer Einheit mit dem Vater der Spirator des heiligen Geistes ist, spricht Christus noch klarer in den Worten aus: Denn Alles, was der Vater hat, ist mein; darum habe ich gesagt: Er (der heilige Geist) wird von den Meinigen nehmen und euch verkündigen[4]). Daß also der vom Vater ausgehende, Alles vom Vater durch die Spiration empfangende heilige Geist auch sein Geist ist und auch von ihm Alles empfängt, hat darin seinen Grund, daß Alles, die Vaterschaft allein ausgenommen, vom

1) Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. *Joann.* 16, 12.

2) *Joann.* 16, 14. S. oben S. 236, Note 2.

3) Augustin bemerkt, daß dieser Ausgang, weil er ewig ist, jede Zeit in sich begreift und daher auch in unserer Stelle durch das Futurum ausgedrückt werden könne. Semper itaque audit Spiritus sanctus, quia semper scit; ergo et scivit, et scit et sciet, ac per hoc et audivit et audit et audiet; quia, sicut jam diximus, hoc est illi audire, quod scire, et scire illi hoc est, quod esse. Ab illo igitur audivit, audit et audiet, a quo est; ab illo est, a quo procedit. *In Joann.* Tr. 99, nr. 5.

4) Omnia, quaecunque habet Pater, mea sunt. Propterea dixi: Quia de meo accipiet, et annunciabit vobis. *Joann.* 16, 15.

Vater dem Sohne durch die Zeugung mitgetheilt und dadurch dem Sohne eigen und ihm mit dem Vater in absoluter Identität gemeinsam ist[1]).

Aus unserer Stelle geht daher auch hervor, daß der heilige Geist nicht etwa durch zwei verschiedene Spirationen, wovon die eine dem Vater und die andere dem Sohne eigen ist, sondern durch die Eine und ewige Spiration, die dem Vater und Sohne gemeinsam ist, von beiden ausgeht und daß somit Vater und Sohn, zwar als solche, nicht aber als Spirator verschieden, vielmehr als Spirator absolut eins sind. Diese Wahrheit ist auch in jenen Stellen ausgedrückt, welche bezüglich der Sendung des heiligen Geistes Vater und Sohn einander vollkommen gleich setzen. Der Sohn sendet den Geist vom Vater[2]); der Vater sendet ihn in des Sohnes Namen[3]).

IV. Aus allem Bisherigen ergibt sich von selbst, daß unter dem heiligen Geist, wie er mit allen Merkmalen der Persönlichkeit vom Vater und Sohn unterschieden wird, weder das göttliche Wesen als solches, welches Geist ist[4]), noch eine Eigenschaft oder ein Bestandtheil des göttlichen Wesens, was mit der absoluten Einfachheit Gottes unverträglich ist[5]), noch eine göttliche Gabe, die Gnade, verstanden werden kann. Was letzteres insbesondere betrifft, so unterscheidet die heilige Schrift[6]) genau den heiligen Geist von den Gnaden und Gaben, die er

---

1) Daß die Väter und die Kirche selbst unsere Stelle als einen klaren Beweis des Ausgangs des heiligen Geistes auch vom Sohne angesehen haben, zeigt *Petav.*, De Trin. l. 7, c. 5. *Franzelin*, l. c. Vgl. im folgenden Kapitel den Traditionsbeweis.

2) *Joann.* 15, 26. S. oben S. 235, Note 6.

3) *Joann.* 14, 26. S. oben S. 235, Note 5.

4) *Joann.* 4, 24. Vgl. Bd. 3, S. 447, Note 7.

5) Gott als Wesen hat nicht einen Geist, er ist Geist. Nur notionaliter hat der Vater und der Sohn den Geist und ist der Geist in dem Vater und dem Sohne.

6) Es genügt, auf *Rom.* 5, 5 hinzuweisen: Quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Durch den uns gegebenen heiligen Geist ist die Liebe in unsere Herzen ausgegossen. Etwas Anderes ist also der heilige Geist, etwas Anderes die Liebe: ersterer ist die unerschaffene Ursache, letztere die erschaffene Wirkung. Wohl werden in der heiligen Schrift mit dem Namen Geist und heiliger Geist auch die Gaben des heiligen Geistes bezeichnet; allein das beeinträchtigt nicht die Beweiskraft jener zahlreichen Stellen, in welchen der Name heiliger Geist im notionalen und gewöhnlichen Sinne genommen ist. Das Nähere hierüber in der Gnadenlehre.

mittheilt. Wenn aber der heilige Geist selbst eine Gabe genannt wird, so kann allerdings eine göttliche Person, insofern sie uns vermöge ihrer Sendung geschenkt ist, eine Gabe genannt werden und wird auch vom Sohne gesagt, daß er uns geschenkt sei. Der heilige Geist wird aber vorzugsweise die Gabe Gottes genannt, insofern er, wie wir später sehen werden, die notionale göttliche Liebe, die göttliche Liebe aber der Quell aller Gaben und selbst die erste Gabe ist[1]). In der Gnadenlehre werden wir auch sehen, daß und in welchem Sinne der heilige Geist in den Gerechtfertigten wohnt, und daß der vom heiligen Geiste geheiligte Mensch im Gegensatz zum fleischlichen Menschen, ein geistlicher Mensch (homo spiritualis) und seine Zuständlichkeit selbst Geist im Gegensatz zum Fleische genannt wird. Diese Spiritualität des einzelnen Menschen sowie des ganzen Leibes der Kirche ist aber nicht der heilige Geist, sondern eine Wirkung des heiligen Geistes, dem alle Werke der Gnade zugeeignet werden. Dadurch erledigen sich von selbst die gewöhnlichen Einwände der Rationalisten gegen die Persönlichkeit des heiligen Geistes.

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 38, a. 1 & 2.

Zweites Kapitel.

Positive Darlegung und Begründung der Trinitätslehre aus der Ueberlieferung und Lehre der Kirche.

§. 229.

Die Trinität allgemeine Ueberlieferung der Kirche von Anbeginn.

I. Alle Väter, welche gegen die Arianer geschrieben haben, bezeugen, daß die Trinität, welche diese Häretiker angriffen, von Uranfang katholische Lehre war[1]). Nicht auf speculative Argumente, selbst nicht zunächst auf die heilige Schrift und deren Erklärung, sondern auf den offenkundigen und allgemeinen Glauben der Kirche beriefen sie sich daher den Häretikern gegenüber. Wohl ist das Geheimniß der Trinität in der heiligen Schrift mit höchster Klarheit ausgesprochen; allein der Glaube an dieses Geheimniß ist auch von Anbeginn an durch die Predigt der Apostel in der ganzen Welt verkündigt, durch das lebendige Wort und die Uebung der Kirche bewahrt, einem jeden christlichen Herzen von Kindheit an eingeprägt; ist ja die Trinität das Grunddogma des Christenthums, wodurch sich dasselbe von allen anderen Religionen unterscheidet[2]).

Weder aus der Dunkelheit der heiligen Schrift, noch aus der Zweifelhaftigkeit und Unklarheit der kirchlichen Ueberlieferung, ist der Arianismus und sind überhaupt die antitrinitarischen Häresien entstanden, sondern daraus, daß die Häretiker die klare und einfache Lehre der Schrift, die bestimmte und schlichte Ueberlieferung der Kirche nach ihrem Sinn und Willen verdrehten und mißdeuteten[3]).

---

1) Vgl. *Petav.* De Trin. Praefat.

2) Hoc Ecclesia intelligit; hoc synagoga non credit; hoc philosophia non sapit, unum ex uno et totum a toto Deum et Filium, neque per nativitatem Patri ademisse quod totus est, neque hoc ipsum totum non secum nascendo tenuisse, sagt in dieser Beziehung Hilarius De trin. 8, ap. Petav. Praef. c. 1.

3) Extiterunt enim plures, qui coelestium verborum simplicitatem, pro voluntatis suae sensu, non pro veritatis ipsius absolutione susciperent, aliter interpretantes, quam dictorum virtus postularet. De intelligentia enim haeresis, non de scriptura est, et sensus non sermo fit crimen. Numquid

Auf die apostolische und katholische Ueberlieferung berief sich die Kirche und beriefen sich die Väter schon den ältesten Antitrinitariern gegenüber. So die s. g. Epistola Synodica an Paul von Samosata[1]), so Dionys von Rom in seinem Schreiben an Dionys von Alexandrien[2]). Auf die notorische Ueberlieferung der gesammten Kirche beruft sich Athanasius gegen die Arianer[3]), Basilius gegen die Pneumatomachen[4]). Augustin erklärt, daß alle katholischen Lehrer, die vor ihm von der Trinität geschrieben und deren Schriften er habe lesen können, diese Lehre bezeugten[5]). Mit Recht setzen wir daher allen Antitrinitariern, deren erstes Auftreten und deren häretische Lostrennung von der Kirche wir kennen, das

---

corrumpi veritas potest, cum Patris nomen auditur? Numquid natura Filii non continetur in nomine? Numquid Spiritus sanctus non erit qui nuncupatur? Neque enim in Patre potest non esse quod Pater est; neque in Filio deesse quod Filius est; neque in Spiritu sancto non extare quod sumitur. Sed homines mente perversi omnia confundunt, et implicant, et usque ad naturae demutationem sensus sui perversitate contendunt, ut quod pater est Patri adimant, dum volunt Filio auferre quod filius est etc. *Hilar.*, De Trin. lib. 2, init.

1) Decrevimus fidem scripto edere et exponere, quam a principio accepimus, et habemus traditam, et servatam in catholica et sancta Ecclesia usque in hodiernum diem, a beatis Apostolis, qui viderunt ipsi, et ministri fuerunt verbi, praedicatam ex lege, et Prophetis et novo testamento. Die Aechtheit dieses von 6 Bischöfen unterzeichneten Schreibens wird von Dupin, Remi-Ceillier, Lumper u. A. bestritten, von Mansi u. A. vertheidigt. Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 1, §. 9. Jedenfalls ist es ein Zeugniß aus hohem Alterthum. Vgl. Kuhn, Trinitätslehre S. 97.

2) Es ist uns theilweise bewahrt von Athanasius, De decret. Nic. syn. c. 26.

3) So sagt Athanasius z. B. Or. 1 den Arianern: Fidem a majoribus traditam retineant, quam patres illi repetierunt, qui Niceae congregati sunt: et ne illos tolerent, qui contra eam novi aliquid moliantur. Und in der *Epist. ad Serapion.*: Videamus tamen adhuc et ipsam, quae fuit ab initio, traditionem et doctrinam, et fidem Esclesiae catholicae, quam Dominus quidem dedit, Apostoli vero praedicarunt, patres custodierunt. In hac enim fundatur Ecclesia, et qui ab hac excedit, nec esse Christianus nec vocari poterit.

4) Pleraque mystica sine scripto inter nos habentur, inter quae illud etiam de Spiritu sancto recipi debet. Apostolicum vero esse duco, non scriptis quoque traditionibus inhaerere. De Spir. S. c. 27.

5) Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinorum librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus unius ejusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem etc. *De Trin.* l. 1, c. 4.

Präscriptionsprincip entgegen: Die katholische Kirche befindet sich im ruhigen und rechtmäßigen Besitze dieser Lehre; mögen die Häretiker die Unrechtmäßigkeit dieses Besitzes nachweisen; sie, nicht uns, trifft die Beweislast[1]). Aber sie vermögen diesen Beweis nimmer zu führen; wohl aber sind wir im Stande, mit höchster Gewißheit darzuthun, daß die Kirche von Anfang an die Trinität gelehrt und geglaubt hat, und zwar ist dieser Traditionsbeweis bezüglich keiner anderen Wahrheit so klar und unanfechtbar, als gerade bezüglich dieses Grunddogma's des Christenthums.

II. Denn der Glaube und das gesammte Leben der Kirche beruht von Anfang an auf dem Grunde des trinitarischen Bekenntnisses. Ist ja jede Taufe, die gespendet wird, ein feierliches Bekenntniß der Trinität[2]).

Das apostolische Glaubensbekenntniß, wie es zumal die römische Kirche von Uranfang als Bedingung der Kirchengemeinschaft forderte, ist nur die Entfaltung der Taufformel durch Beifügung der den drei göttlichen Personen zugeeigneten, beziehungsweise eigenen großen göttlichen Thaten, auf denen das Christenthum beruht[3]). Die gesammte Liturgie[4]), auch die älteste[5]), bezeugt durch ihre trinitarischen Doxologien und in vielfältiger anderer Weise durch ihre Gebete und Ceremonien dieses höchste Glaubensgeheimniß, welches auch in den Hauptfesten des Kirchen-

1) Vgl. Bd. 1, §. 66, III.

2) Alle Väter berufen sich gegen die Antitrinitarier unzähligemal auf die Taufformel; auch die Ceremonie der dreimaligen Untertauchung führen sie häufig an. Nam nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur. *Tert.*, Adv. Prax., 26 i. f.

3) Die römische Formel lautet: Credo in Deum Patrem omnipotentem; et in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria Virgine, sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelum, sedet ad dexterum Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum, Sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem. Von der römischen Formel bezeugt der heil. Ambrosius: Symbolum Apostolorum quod Ecclesia Romana intemerata semper custodit et servat; und Rufin: In diversis Ecclesiis aliqua his verbis inveniuntur adjecta, in Ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur. Des apostolischen Glaubensbekenntnisses oder der apostolischen regula fidei erwähnen Irenäus, Adv. haer. l. 1, c. 10, nr. 1; Tertullian, De virg. veland. c. 1; adv. Prax. c. 2; De praescript. c. 13; *Origenes*, De princ., praef. nr. 4. 5; *Denzinger*, Enchir., nr. 1 & 2. Bei demselben s. auch die übrigen Formeln.

4) Eine Zusammenstellung liturg. Zeugnisse gibt *Zaccaria*, Biblioth. ritual. Tom. 1. Diss. 2, c. 5.

5) Deinde ei qui fratribus praeest, panis affertur et poculum aquae et vini: quibus ille acceptis laudem et gloriam universorum Parenti per no-

jahres gefeiert wird. So enthalten auch die alten Bildwerke mannigfaltige Zeugnisse für die Trinität[1]).

III. Eines der wichtigsten Zeugnisse der vornicänischen Zeit und des höchsten christlichen Alterthums sind die Bekenntnisse, welche die Martyrer sowohl für die Trinität[2]) im Allgemeinen, als insbesondere für die Gottheit Christi[3]) abgelegt haben. Es erhellt daraus auf's Klarste, daß der Glaube, für den die Martyrer starben, der Glaube an das große „Geheimniß der Frömmig-

men Filii et Spiritus sancti emittit (ἀναπέμπει). *Justin.* I. Apol., nr. 65. (Ed. Paris. 1742, p. 82.) Atque in omnibus oblationibus laudamus creatorem omnium per Filium ejus Jesum Christum et per Spiritum sanctum. L. c. nr. 66, p. 83. Δοξασθήσεται ὁ θεὸς διὰ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ὁ πατὴρ διὰ κυρίου ἐν ἁγίῳ πνεύματι· ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. *Const. Apost.* can. 34.

1) Vgl. Bd. 2, §. 80, II, 5, insbes. die Note auf S. 91 u. 92 (1. Aufl.) und *Franzelin*, De Trin. (ed. 1.) p. 213, 2.

2) Hierher gehört vor Allem das Gebet des heil. Polykarp: Domine Deus omnipotens, Pater dilecti atque benedicti Filii tui Jesu Christi, per quem tui notitiam accepimus, Deus angelorum et virtutum et universae creaturae totiusque generis justorum in conspectu tuo viventium; benedico tibi, quoniam me hac die atque hac hora dignatus es, ut in numero martyrum acciperem partem calicis Christi tui ad resurrectionem in vitam aeternam animae et corporis in incorruptione per Spiritum sanctum . . . . Quapropter de omnibus te laudo, tibi benedico, te glorifico per sempiternum et coelestem pontificem Jesum Christum dilectum tuum Filium, per quem tibi cum ipso et Spiritu sancto gloria et nunc et in futura saecula Amen. *Martyr. S. Polyc.* c. 14. Ueber die, von einigen modernen Kritikern keineswegs erschütterte Aechtheit dieses uralten, von Eusebius fast vollständig in s. Kirchengeschichte (V, 15) aufgenommenen, von Evarestus verfaßten Schreibens der Kirche von Smyrna und insbesondere der betreffenden Stelle vgl. Alzog, Patrol. 3. Aufl., §. 16, S. 47 sq. *Funk*, Oper. Patr. Apost., Proleg. p. XCV sq. — In dem Bekenntniß des heil. Epipodius heißt es u. a.: Christum cum Patre ac Spiritu sancto Deum esse confiteor, dignumque est, ut illi animam meam refundam, qui mihi et creator est et redemtor. *Pass. SS. Epipodii* et *Alexandri*, c. 6 (*Ruinart*, Acta primor. martyr. sincer. Ed. 2. Amstelaed. Westen. 1713, p. 76). Im Bekenntnisse des heil. Vincentius lesen wir: Dominum enim Christum confiteor, Filium altissimi Patris, unici unicum, ipsum cum Patre et Spiritu sancto unum solum Deum esse profiteor. *Pass. S. Vinc.* c. 5 i. f. (*Ruin.* l. c. p. 369.) — Patrem et Filium et Spiritum sanctum adoro. Sanctam Trinitatem adoro, praeter quam non est Deus. *Acta S. Eupli* diac. et mart. (*Ruin.* p. 407 cf. secunda confess. p. 408.) Vgl. auch d. Martyr. d. heil. Afra (*Ruin.* p. 456.) d. hh. Cyricus und Julitta l. c. p. 479 & 80; d. heil. Martialis l. c. p. 536; d. heil. Bonosus l. c. p. 595.

3) Eine Zusammenstellung dieser Zeugnisse aus Ruinart's Acta sinc. gibt Bade, Christotheol., S. 544—552.

keit“ [1]) und daß dieser Glaube im Bewußtsein der alten Christen in voller Bestimmtheit lebendig war, das Fundament all' ihrer Hoffnung und Liebe bildete.

Auch den Heiden war der Glaube der Christen an die Gottheit Christi und die Dreifaltigkeit Gottes bekannt [2]).

§. 230.

Die Zeugnisse der apostolischen Väter [3]).

I. Der Barnabasbrief [4]), dessen reine monotheistische Gotteslehre nicht dem mindesten Zweifel unterliegen kann, bezeugt in mannigfaltiger Weise den Personenunterschied in Gott. Die Worte der Genesis: Lasset uns den Menschen machen, sind Worte des Vaters an den Sohn [5]), der dadurch als der Herr der ganzen Welt bezeugt ist [6]). Christus ist dieser Sohn Gottes, welcher — damit die Menschen, die das Licht der vergänglichen Sonne, seines Werkes, nicht ertragen, den Anblick seiner Herrlichkeit ertragen könnten [7]), und zu unserer Erlösung — menschliche Natur annahm, die Sünder berief [8]) und für sie, obwohl er der Herr und Richter der Lebendigen und Todten ist,

---

1) *1 Tim.* 3, 16. S. oben S. 194, Note 4.

2) Man denke nur an *Plinius*, Ep. l. 10, 97: Adfirmabant, hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere, und an den Spott Lucian's Philopatr. 12 abgedr. Bd. 2, S. 95, Note 3.

3) Vgl. Sprinzl, die Theol. d. apostol. Väter. Eine dogmengesch. Monogr. Wien bei Braumüller 1880. Nirschl, die Theol. d. heil. Ignat. Mainz bei Kirchh. 1880. Schwane, Dogmengesch. d. vornicän. Zeit §. 8.

4) Wir lassen die Frage über den Verfasser dahingestellt; jedenfalls gehört er dem ersten Jahrhundert an und ist den Schriften der apost. Väter beizuzählen. *Funk*, Patr. Apost. Proleg. IV, nach dem wir auch citiren.

5) Nam de nobis scriptura dicit, loquente Patre ad Filium: Faciamus hominem etc. Ep. *Barn.* 6, 12.

6) . . . Si Dominus sustinuit pati pro anima nostra, cum sit totius mundi Dominus, cui dixit Deus in constitutione mundi: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. L. c. 5, 5.

7) Si enim non venisset in carne, quomodo servati fuissent homines videntes eum, cum adspicientes solem, qui aliquando non erit et opus est manuum ejus, non valeant in radios illius obtueri. L. c. 5, 10.

8) Cum . . . apostolos . . . eligeret, homines omni peccato iniquiores (beiläufig bemerkt, scheint uns dieses Wort, das an Worte des heil. Paulus — peripsema; quorum pessimus sum — erinnert, mehr für, als gegen Barnabas zu sprechen), ut ostenderet se non *vocare justos, sed peccatores*, tunc palam fecit se esse Filium Dei. *L. c.* 5, 9.

am Kreuze starb und durch seine Wunden ihr Leben herstellte[1]). Christus, in der ehernen Schlange und in Josua vom Vater vorgebildet, ist (seiner Gottheit nach) nicht eines Menschen, nicht Davids Sohn, sondern Sohn Gottes, wie dieses David und Isaias selbst vorherverkündigt[2]). So zeigt der Barnabasbrief auch, ganz in Uebereinstimmung mit dem Hebräerbrief, die Erhabenheit Christi, als des Herrn, über Moses, den Knecht[3]). Die auf ihn, dessen Herrschaft im Kreuz ist, hoffen, leben in Ewigkeit[4]).

Auch den heiligen Geist finden wir angedeutet, wenn es im Eingang des Barnabasbriefes heißt, daß aus dem Ueberfluß der Quelle des Herrn der heilige Geist über die Gläubigen ausgegossen sei[5]).

---

1) Si ergo Dei Filius, qui est Dominus et judicaturus est vivos et mortuos, passus est, ut plaga ipsius vivos nos redderet; credamus, non potuisse Filium Dei pati nisi propter nos. L. c. 7, 2. Cf. 5, 11. Itaque Filius Dei ideo in carne venit, ut summam peccatorum expleret iis, qui ad mortem persecuti sunt prophetas ejus.

2) Denique Moses ipse, quamquam praeceperat: *Non erit vobis neque conflatile neque sculptile in Deum vestrum*, ipse id facit, ut ostendat typum Jesu . . . Quid iterum dicit Moses Jesu filio Nave, imponens ei, prophetae, hoc nomen, ideo solum, ut omnis populus intelligat, Patrem cuncta manifestare de Filio suo, Jesu. Dicit igitur Moses Jesu filio Nave, hoc nomen ei imponens, cum mitteret eum exploratorem terrae: *Accipe librum in manus tuas et scribe, quae dicit Dominus: radicitus exscissurum esse filium Dei in novissimis diebus omnem domum Amalec.* Ecce rursum Jesus, non filius hominis, sed Dei filius, figura autem in carne manifestatus. Quoniam vero dicturi erant, Christum esse filium David, ipse David prophetat, reformidans et intelligens errorem sceleratorum: *Dixit Dominus Domino meo* etc. . . . Ecce, quomodo David eum Dominum vocet, et filium non vocet. L. c. 12, 5—10. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß noch andere Beweise der Gottheit Christi in dieser Stelle, wie in so manchen anderen eines Apostels würdigen Stellen des Barnabasbriefes liegen, und daß Gedanken und Ausdrücke sich ganz im Geiste der heiligen Schrift und des apostolischen Zeitalters bewegen. Wir machen besonders aufmerksam auf V. 5, wonach offenbar das Schlangenbild ein Bild ist „eueres Gottes".

3) L. c. 14, 4.

4) Quia dominium Jesu in ligno est, et quia qui in illum sperant, vivent in aeternum. *L. c.* 18, 5. Auch im Schlußsegen: Ὁ κύριος τῆς δόξης καὶ πάσης χάριτος μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν ist unter dem Herrn der Herrlichkeit und aller Liebe und Gnade wohl der Sohn Gottes zu verstehen.

5) Propter quod magis mihimet ipsi gratulor, sperans me salvari, cum revera videam in vobis effusum ex abundantia fontis Domini Spiritum super vos. L. c. 1, 3. Es ist allerdings hier zunächst die Gnade des heiligen Geistes, die gratia doni spiritualis V. 2 gemeint, aber die Beziehung auf den heiligen Geist als Urheber der Gnade ist unverkennbar: dasselbe gilt von c. 11, 11,

II. Der unbestritten ächte (erste) Brief des heil. Clemens von Rom betont wiederholt die Einheit und Einzigkeit Gottes[1]), spricht aber ebenso klar die Trinität der göttlichen Personen aus, wenn er ganz im Geiste des heil. Paulus[2]) zur Begründung der kirchlichen Einheit sagt: „Haben wir nicht Einen Gott und Einen Christus; ist nicht Ein Geist der Gnade über uns ausgegossen worden[3])? Nicht minder unzweideutig sind seine Zeugnisse über die göttliche Natur und Persönlichkeit des Sohnes und des heiligen Geistes. Christus ist, wie Gott der Vater[4]), der Herr, unser Herr[5]), durch den uns die Gnade und Gott die Ehre und Herrlichkeit gegeben wird[6]). Im Anschluß an den Hebräerbrief nennt Clemens Christus den Abglanz der göttlichen Majestät[7]) und wendet, seine Erhabenheit über die Engel zeigend, *Ps.* 2, 7: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt; und *Ps.* 109, 1: Setze dich zu meiner Rechten — auf ihn an. Gott ist sein Vater[8]), und er des Vaters geliebter Sohn[9]). Um die Demuth zu empfehlen, sagt Clemens, sei der Herr Jesus Christus, der Scepter der Majestät Gottes, nicht in Hoheit gekommen, obwohl er es gekonnt hätte, sondern mit Demuth, wie es auch der heilige Geist (*Js.* 53, 1—12) vorherverkündet[10]). Hier ist die

wo es heißt, daß wir aus der Taufe hervorgehen καρποφοροῦτες ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες: denn ἐν τῷ πνεύματι steht sicher nicht parallel zu ἐν τῇ καρδίᾳ, sondern ist eine nähere Bestimmung zu der Hoffnung auf Jesus, die wir im Herzen tragen und deren Princip und Unterpfand der heilige Geist resp. seine Gnade ist. Vgl. Sprinzl a. a. O. S. 125, Note 2 und 3.

1) Nomen veri et solius Dei. *1 Ad Cor.* 43, 6. Tu es Deus solus. *L. c.* 59, 4.

2) Vgl. *1 Cor.* 12, 4—6. S. oben S. 137, Note 4.

3) *L. c.* 46, 6.

4) *L. c.* 8, 2; 64, 1.

5) *L. c.* 20, 11. 12; 32, 2; 50, 7. *L. c.* 49, 6; 64;

6) Gratia Domini nostri Jesu Christi sit vobiscum et cum omnibus ubique vocatis a Deo et per ipsum, per quem illi gloria, honor, potentia, majestas et dominatio sempiterna, a saeculis et in saecula saeculorum. L. c. 65, 2.

7) Ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ. L. c. 36, 2—5.

8) Sanguinem Christi intentis oculis intueamur et cognoscamus, quam pretiosus Deo sit patri ejus (ὡς ἔστιν τίμιον τῷ θεῷ τῷ πατρὶ αὐτοῦ), qui propter nostram salutem effusus toti mundo poenitentiae gratiam obtulit. L. c. 7, 4.

9) *L. c.* 59, 2. 3. 4.

10) *L. c.* 16, 2 sq.

Präexistenz Christi in der Herrlichkeit und seine Selbstentäußerung durch die Menschwerdung klar ausgesprochen[1]).

Die göttliche Persönlichkeit des heiligen Geistes im Unterschiede vom Vater und Sohn ist bereits in der oben (S. 261, N. 3) angeführten Stelle, wo er neben dem Vater und Sohne genannt wird, klar ausgesprochen; noch klarer geschieht dies in einer anderen Stelle, wo Clemens sagt, daß Derjenige, der in Demuth Gottes Gebote halte, selig werde, so gewiß Gott lebt und der Herr Jesus Christus und der heilige Geist, welche der Glaube und die Hoffnung der Auserwählten sind[2]). So wird auch der heilige Geist als der Urheber und Spender der Gnaden bezeichnet[3]) u. s. w.

III. Der heil. Ignatius von Antiochien spricht mit der größten Genauigkeit und Tiefe die absolute Einheit Gottes und die Dreiheit der göttlichen Personen aus. Gott ist die Einheit selbst[4]). Es ist nur Ein Gott, der sich durch Christus, seinen Sohn, geoffenbart hat[5]). Daß aber Ignatius keineswegs, etwa in Sabellianischem Sinne, den Sohn nur als die äußere Offenbarung eines einpersönlichen Gottes, sondern als die zweite ewige Person der Gottheit betrachtet, persönlich verschieden von Vater und Geist, ergibt sich aus Allem, was er von den göttlichen Personen und ihrem gegenseitigen Verhältnisse sagt.

---

1) Würde man 2, 1 die Lesearт θεοῦ adoptiren, so würde in den folgenden Worten παθήματα αὐτοῦ die Leiden Christi als Leiden Gottes bezeichnet, was sowohl die Gottheit des Logos, als dessen wahre Incarnation bewiese. Auf den zweiten Brief des Clemens an die Corinther wollen wir wegen seiner zweifelhaften Aechtheit kein besonderes Gewicht legen; jedoch ist er jedenfalls ein rechtgläubiges Dokument aus höchstem Alterthum. Der Brief beginnt mit den Worten: Fratres, ita sentire nos oportet de Jesu Christo, tanquam de Deo, tanquam de judice vivorum et mortuorum. 2 ad Cor. 9, 5 heißt es von Christus dem Herrn: ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ, indem hier offenbar, wie wohl auch bei dem mit dem zweiten Clemensbrief nahe verwandten Hermas (*5. Sim.* 6, 5 & 9 Sim. 1, 1.), die göttliche Natur Christi als Geist bezeichnet wird.

2) Sicut enim Deus vivit et Dominus Jesus Christus vivit et Spiritus sanctus, fides et spes electorum, ita qui in humilitate etc. *1 Ad Cor.* 59, 2.

3) *1 Ad Cor.* 8, 1; 63, 2. Cf. auch 2, 2.

4) Unionem promittente Deo, qui est ipse unio — τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅ ἐστιν αὐτός. *Ad Trall.* 11, 2.

5) Divinissimi namque prophetae juxta Jesum Christum vixerunt. Ob hoc et persecutionem passi sunt, gratia ipsius inspirati, ut increduli certi redderentur, quod unus sit Deus, qui se ipsum manivestaverit per Jesum Christum Filium suum. *Ad Magn.* 8, 2.

Zunächst ist das Streben des heil. Ignatius in seinen Briefen darauf gerichtet, den Anfängen des Gnosticismus und insbesondere dem Doketismus gegenüber, wie die Einheit der Kirche und die Autorität ihres Lehramtes, so die ewige göttliche Persönlichkeit des Logos und seine wahre Menschwerdung zu vertheidigen. In letzterer Beziehung ist er besonders für die Incarnationslehre, in ersterer für die Trinitätslehre von Wichtigkeit, beides aber ist untrennbar mit einander verbunden und sind daher seine Zeugnisse für die Menschwerdung und hypostatische Union zugleich Zeugnisse für die Gottheit und göttliche Persönlichkeit Christi. Dieselben empfangen durch die Stellen von der ewigen Präexistenz des Logos bei und in dem Vater ihre Ergänzung und Vollendung.

Christus, unser Herr, ist wahrer Gott und wahrer Mensch in Einer (göttlichen) Person[1]). Daß aber Ignatius

1) Medicus autem unus est, et carnalis et spiritualis, genitus et ingenitus, in carne existens Deus (σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς (al. γένητος) καὶ ἀγέννητος (al. ἀγενήτος) ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός), in morte vita vera, et ex Maria et ex Deo, primum passibilis et tunc impassibilis, Jesus Christus Dominus noster. *Ad Eph.* 7, 2. Der Arzt, der allein die Häretiker und die ganze sündige Menschheit heilen kann, ist Einer, Eine Person, Jesus Christus, unser Herr, und dieser Eine ist σαρκικός und πνευματικός. Daß durch ersteren Ausdruck nach dem Sprachgebrauch des neuen Testamentes und des Ignatius (*Mag. 13;* Smyrn. 1.) die Menschheit, durch letzteren die Gottheit Christi bezeichnet wird, ist einleuchtend. Wir haben S. 262, Note 1 gesehen, daß auch der zweite Clementinische Corintherbrief und Hermas die göttliche Natur in Christo mit dem Worte πνεῦμα bezeichnen. Ebenso Tertullian Adv. Prax. 27: Ex his Jesus consistit, ex carne homo, et ex spiritu Deus. Nirschl a. a. O. S. 5, Note 4. Ἀγέννητος wird Christus seiner Gottheit nach im Gegensatz zu seiner menschlichen Geburt aus Maria genannt, nicht aber als ob seine ewige Zeugung geleugnet würde; diese ist vielmehr in unserer Stelle selbst ausgesprochen: denn wie Christus seiner Menschheit nach ἐκ Μαρίας ist, ist er seiner Gottheit nach ἐκ θεοῦ; daß aber der ἐν σαρκὶ γενόμενος Gott ist, spricht aus, daß er auch nach seiner Menschwerdung Gott geblieben. Ebenso klar als *Eph.* 7, 2, spricht sich Ignatius *Ad Polycarp.* 3, 2 aus: Eum (sc. Christum) qui ultra tempus est (τὸν ὑπὲρ καιρὸν) exspecta, intemporalem (ἄχρονον), invisibilem, propter nos visibilem, inpalpabilem, inpatibilem, propter nos patibilem, qui omni modo propter nos sustinuit. Aus dieser Stelle geht auch auf's Klarste die ewige göttliche Präexistenz des Sohnes hervor. Der Ewige ist durch die Menschwerdung zeitlich, der Unsichtbare und Leidensunfähige sichtbar, leidensfähig, leidend geworden. Nicht minder klar ist *Eph.* 18, 2: Deus enim noster (ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν) in utero gestatus est a Maria juxta dispensationem Dei ex semine quidem David, Spiritu autem sancto. Daher ist er wahrhaft aus Davids Geschlecht dem Fleische nach, Sohn Gottes dem Willen und der Kraft Gottes nach — ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ. *Ad Smyrn.* 1, 1.

dem in Christus menschgewordenen Sohn ewige göttliche Präexistenz zuschreibt und in ihm die zweite Person der Gottheit, den ewigen Logos erblickt, erhellt schon daraus, daß er ihn als den Einzigen, den Sohn des höchsten Vaters[1]), den Logos Gottes[2]), den ewigen Logos des Vaters bezeichnet[3]). Jeder Zweifel muß

Daß κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν sich auf die Menschwerdung, die ein Werk der göttlichen Allmacht und des göttlichen Willens ist, bezieht, ist durch sich selbst klar, erhellt aber auch aus allen Stellen des heil. Ignatius, welche Christus als den ewigen Sohn Gottes und als wahren Gott bezeichnen.

1) Ignatius, qui et Theophorus, ecclesiae misericordiam consecutae in magnificentia Patris altissimi et Jesu Christi Filii ejus unici etc. *Ad Rom.* Prooem.

2) *Ad Smyrn.*, prooem.

3) *Ad Magn.* 8, 2. Auf die oben S. 262, Note 5 angeführten Worte: per Jesum Christum Filium suum folgt: qui est Verbum ejus aeternum, non post silentium progrediens — ὅς ἐστιν αὐτοῦ λογος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών. — So die recipirte Lesart nach dem Cod. Colb., der alt. latein. Uebers. und dem syr. Texte des Timoth. Aelurus. In οὐκ ἀπὸ σιγῆς wollte man eine Widerlegung des Valentinianismus, wonach der Aeon Logos von dem Aeon Sige ausgeht, erblicken und nahm daraus ein Argument gegen die Autorschaft des Ignatius her; allein, auch wenn hier eine Beziehung auf Gnosticismus vorliegt, mit Unrecht: denn die Sige kam nach dem Zeugniß der Philosophumenen schon bei Simon Magus vor. Nirschl a. a. O. S. 6, Note 5. Neuere Kritiker, auch Funk, halten dagegen, gestützt auf den syr. Text des Severus v. Antioch. und die armenische Uebersetzung, die beiden Worte ἀΐδιος οὐκ für einen späteren Zusatz. Nach beiden Lesearten ist unsere Stelle ein Beweis für die ewige Präexistenz des Logos. In dem herkömmlichen Texte wird der Logos ausdrücklich als ewig bezeichnet und gesagt, daß er nicht aus der Sige, dem Schweigen hervorgegangen. Bezieht sich dieses wirklich auf die gnostische Sige, so ist darin ausgesprochen, daß der Logos nicht von einem untergeordneten Aeon, sondern von Gott, dem Vater, ausging. Es kann aber auch bedeuten, daß das Wort nicht auf ein Schweigen folgte, sondern ewig von Gott gesprochen war. Aber auch nach der anderen Lesart, die selbstverständlich nicht in gnostischem Sinne verstanden werden kann, ist die ewige Präexistenz des Logos ausgesprochen: denn dann ist hier von der Menschwerdung des Logos die Rede, wie dies Funk also erklärt: Sensus autem loci est: Christus ante saecula apud patrem existens (Magn. 6, 1. — S. unten S. 265, Note 1) post longum quasi silentium cum hominibus conversaturus in mundum prodiit ac verbum vel os Dei (*Ad Rom.* 8, 2) evasit. *Funk*, Patr. ap. p. 196, nr. 2. In der angeführten Stelle des Briefes an die Römer nennt Ignatius Christus den „wahrhaftigen Mund, durch den der Vater wahrhaft gesprochen hat" — τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς. Hier ist von der Offenbarung nach Außen die Rede. Wenn Ignatius Christus auch ἡ γνῶσις θεοῦ und ἡ γνώμη πατρός nennt, so dürfte er dabei sowohl das ewige, als das menschgewordene, den Vater, seine Weisheit und seinen Willen offenbarende Wort im Auge gehabt haben.

schwinden, wenn wir bei Ignatius lesen, daß Jesus Christus von Ewigkeit bei dem Vater war und in der letzten Zeit erschienen ist[1]); daß er von dem Einen Vater ausgegangen, bei ihm war und zu ihm zurückgekehrt ist[2]). Daß aber der Sohn dem Vater absolut gleich, weil der wahre Gott ist, spricht Ignatius dadurch aus, daß er ihm alle göttlichen Eigenschaften und Rechte zuschreibt[3]), und ihn in der nachdrücklichsten Weise Gott, den wahren Gott nennt[4]).

1) . . . Jesu Christi, qui ante saecula apud Patrem erat et in fine apparuit. Ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν, καὶ ἐν τέλει ἐφάνη. *Ad Magn.* 6, 1.

2) Omnes velut ad unum templum Dei concurrite, velut ad unum altare, ad unum Jesum Christum, qui ab uno Patre prodiit, et apud unum fuit ad eumque reversus est. *Ad Magn.* 7, 2.

3) Dies ergibt sich zum Theil aus den bereits angeführten Stellen, wo ihm die Ewigkeit, Unsichtbarkeit, Leidensunfähigkeit, das wahrhafte Leben zugeschrieben wird. So nennt er ihn auch im höchsten Sinne und vorzugsweise den Herrn *ad Eph.* 7, 2; 10, 3; 17, 2; 19, 1; *ad Magn.* 7, 1; 13, 1; *ad Trall.* 8, 1; *ad Polyc.* 1, 2; 5, 2; *ad Smyrn.* 5, 2; *ad Phil.* prooem. etc. Vgl. Sprinzl a. a. O. S. 134, Note 3. An vielen Stellen und in mannigfaltigster Weise schreibt Ignatius Christo, den er oftmals den Gegenstand des Glaubens, durch den wir gerechtfertigt werden, der Hoffnung, der Liebe, den er unser Leben nennt, durch dessen Gnade wir das Heil erlangen, alle ausschließlich göttlichen Attribute und Thätigkeiten, die Allgegenwart und Allwissenheit, die Schöpfung, das Wohnen und Wirken in den Seelen der Menschen zu. Statt vieler Stellen, deren man eine sehr vollständige Zusammenstellung bei Bade, Christotheol. S. 453—466 findet, wollen wir nur *ad Eph.* 15 anführen: Unus igitur doctor, qui *dixit et factum est:* sed et quae silens fecit, digna Patre sunt . . . Nihil latet Dominum, sed et arcana nostra prope ipsum sunt. Omnia itaque faciamus, quasi ipso in nobis habitante, ut illius simus templa et ipse sit in nobis Deus noster, qui et est et apparebit ante faciem nostram, prout juste diligimus ipsum. Wie Ignatius selbst Christus als seinen Gott, den wahren Gott, liebte, erhellt am besten aus seinen Herzensergießungen im Brief an die Römer. Praestat mihi in Christo Jesu mori, quam finibus terrae imperare . . . concedite mihi imitatorem esse passionis Dei mei . . . Amor meus crucifixus est . . . Panem Dei volo, . . . qui est caro Jesu Christi, qui ex David factus est, et potum volo sanguinem ipsius, qui est caritas incorruptibilis. *Ad Rom.* 6 & 7.

4) Beispiele finden sich schon in den bisher angeführten Stellen, wie *Eph.* 18, 2 S. 263, Note 1 und in der vorhergehenden Note *ad Eph.* 15 und *ad Rom.* 6. 7. So schreibt er auch *Rom.* 9 von seiner bald verwaisten Kirche: Mei loco Deo pastore utitur. Solus Jesus Christus illam vice episcopi reget. — Christi Blut ist Gottes Blut *Eph.* 1. Wer daher Christus in sich trägt, ist Gottesträger, ein Tempel Gottes. *Eph.* 9, 15. *Martyr. S. Ign.* 2. Seinen Brief an Polykarp schließt er mit dem Segenswunsch: Opto vos semper valere in Deo nostro Jesu Christo, per quem in Dei unitate et episcopatu permaneatis.

Nur seiner Menschheit nach ist er dem Vater untergeordnet [1]).

Wenn auch der Natur der Sache nach nicht so oft, als vom Sohne, doch ebenso klar und unzweifelhaft spricht Ignatius von der Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes. Kann man auch einen Menschen täuschen, der Geist ist keiner Täuschung und Irrung zugänglich, da er aus Gott ist und weiß, woher er kommt und wohin er geht, und auch das Verborgene durchforscht [2]). Am schärfsten tritt die Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes in jenen Stellen hervor, in welchen Ignatius die drei göttlichen Personen erwähnt, indem er dieselben einander absolut gleichstellt [3]) und ihr Verhältniß zu einander und zu den göttlichen Werken, insbesondere dem Werke unseres Heiles andeutet [4]).

IV. Der kurze Brief des heil. Polykarp an die Philipper enthält klare Zeugnisse für den Glauben an Christus als den menschgewordenen wahren Sohn Gottes, unseren Erlöser, unsere Hoffnung und das Unterpfand unseres Heiles [5]), der für uns gestorben, damit wir in ihm leben [6]);

---

1) Subjecti estote episcopo et vobis mutuo, ut Jesus Christus Patri secundum carnem et apostoli Christo et Patri et Spiritui. *Ad Magn.* 13, 2. Also dem Fleische nach ist Christus dem Vater unterworfen; allein als Gott sind ihm die Apostel, ebenso wie dem Vater und Geiste, unterworfen.

2) Quamquam enim nonnulli secundum carnem me decipere voluerunt, Spiritus tamen non decipitur a Deo ortus. (ἀπὸ θεοῦ ὄν). *Novit* enim, *unde veniat et quo vadat.* (Cf. *Joann.* 3, 8.) et secreta coarguit (Cf. *1 Cor.* 2, 10). *Ad Philad.* 7, 1. Vgl. auch *Ad Smyrn.* 13, 1: Fortes sitis in virtute Spiritus.

3) Studete igitur confirmari in doctrinis Domini et Apostolorum, ut omnia, quae facitis, prospere vobis succedant, carne et spiritu, fide et caritate, in Filio et Patre et Spiritu, in principio et in fine. *Magn.* 13, 1. Ignatius . . . Ecclesiae Dei Patris et Domini Jesu Christi . . . maxime si uniti sunt cum episcopo et presbyteris ejus et diaconis juxta sententiam Christi designatis, quos secundum propriam voluntatem suam firmavit in stabilitate per sanctum suum Spiritum. *Ad Philad.* prooem.

4) Es geschieht dieses in dem bekannten drastischen, aber richtigen Vergleiche *Eph.* 9, 1: . . . ut qui lapides sitis templi Patris, praeparati in Dei Patris aedificium, sublati in altum per machinam Jesu Christi, quae est crux, Spiritu sancto pro fune utentes.

5) *Omnis enim, qui non confessus fuerit, Jesum Christum in carne venisse, antichristus est;* et qui non confessus fuerit martyrium crucis, ex diabolo est. *Ep. Pol. ad Phil.* 7, 1.

6) Indesinenter ergo perseveremus in spe nostra et pignore justitiae nostrae, quod est Christus Jesus, *qui peccata nostra in corpore suo super*

unsern Herrn und Gott[1]), der zur Rechten Gottes thront, dem Alles im Himmel und auf Erden unterworfen, dem jeder Geist dient, der Richter der Lebendigen und der Todten ist, dessen Blut von Jedem gefordert wird, der nicht an ihn glaubt[2]), vor dessen Augen wir wandeln und vor dessen Richterstuhl wir stehen müssen[3]); unseren ewigen Hohenpriester, der zugleich und in Einheit mit dem Vater der Urheber unserer Gerechtigkeit und unseres Heiles ist[4]), von dem Erbarmung und Frieden kommt[5]), in dem und in dessen Gnade wir gerettet werden[6]). Das Bekenntniß, welches Polykarp in seinem Martyrium von der Trinität und hiemit auch vom heiligen Geiste ablegte, haben wir bereits kennen gelernt[7]).

V. Der Brief an Diognet enthält zwar keine Stelle, worin der heilige Geist genannt wird, allein um so reicher ist er an Stellen über die göttliche Person und das göttliche Werk Jesu Christi. Dieser ist der geliebte[8]), der eigene[9]), der eingeborene[10]) Sohn Gottes, der heilige, unbegreifliche Logos;

lignum pertulit, qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus; sed propter nos, ut in ipso vivamus, omnia sustinuit. *L. c.* 8, 1.

1) *L. c.* 5, 2 nennt Polykarp die Diaconen ministri Dei et Christi, non hominum.

2) . . . Servite Deo in timore et veritate . . . *credentes in eum, qui Dominum nostrum Jesum Christum a mortuis suscitavit eique gloriam dedit* ac sedem ad dexteram suam; cui subjecta sunt omnia coelestia et terrestria, cui omnis spiritus servit, qui venit judex vivorum et mortuorum, cujus sanguinem Deus requiret ab iis, qui non credunt in illum. *L. c.* 2, 1.

3) . . . nam coram Domini et Dei oculis sumus, et *omnes ante tribunal Christi stare et unumquemque pro se rationem reddere oportet. L. c.* 6, 2.

4) Deus autem et pater Domini nostri Jesu Christi, et ipse sempiternus pontifex, Dei filius Jesus Christus, aedificet vos in fide et veritate et in . . . longanimitate et tolerantia et castitate, et det vobis sortem et partem inter sanctos suos et nobis vobiscum et omnibus, qui sunt sub coelo, qui crediturі sunt in Dominum nostrum Jesum Christum et in ipsius Patrem, qui resuscitavit eum a mortuis. *L. c.* 12, 2.

5) Misericordia vobis et pax a Deo omnipotente et a Domino Jesu Christo salvatore nostro multiplicetur. *L. c.* prooem.

6) Incolumes estote in Domino Jesu Christo et gratia ipsius cum omnibus vestris. *L. c.* 14.

7) S. oben S. 258, Note 2.

8) *Ad Diogn.* 6, 11. S. unten S. 268, Note 4.

9) S. unten S. 268, Note 2.

10) Deus enim homines dilexit, . . . ad quos filium suum unigenitum misit. *L. c.* 10, 2.

er ist nicht ein Engel, sondern der Schöpfer und Bildner des Weltalls selbst, der vom ewigen König gesendete Königssohn, selbst König und Gott, der Richter der Welt[1]). Er ist der Heilige, Unverwesliche, Unsterbliche, den Gott für die Sünder und Sterblichen dahingab[2]).

Mit besonderem Nachdruck wird die Ewigkeit und das ewige Sein des Logos im Vater, sowie sein allgegenwärtiges göttliches Wirken hervorgehoben. Der Logos, den Gott in die Welt gesendet, war von Anfang an und bleibt stets derselbe; er wird allezeit auf's Neue in den Herzen der Gläubigen geboren, er wirkt und lebt durch seine Gnade in der Kirche[3]). Von Ewigkeit hat der Vater mit dem Sohn aus unendlicher Liebe den Rathschluß unseres Heiles gefaßt, den er in der Zeit und durch ihn offenbarte und ausführte[4]).

1) Non enim terrenum, ut dixi, inventum hoc iis (Christianis) traditum est, neque mortalem cogitationem tam accurate custodiendam sibi censent, neque humanorum mysteriorum oeconomia illis commissa est. Sed ipse vere omnium regenerator et omnium conditor et invisibilis Deus, ipse e coelis veritatem et verbum sanctum et incomprehensibile (τὸν λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον) inter homines locavit et cordibus eorum infixit; non quemadmodum aliquis conjicere possit, hominibus ministrum aliquem mittens aut angelum aut principem aut aliquem eorum, qui terrena gubernant, aut aliquem eorum, quibus comissa est cura rerum in coelis administrandarum, sed ipsum opificem et creatorem omnium (τὸν τεχνίτην καὶ δεμιουργὸν τῶν ὅλων), per quem coelos condidit . . . a quo omnia disposita sunt et limitibus circumscripta eique subdita . . . hunc ad eos misit . . . in clementia et lenitate, ut rex mittens filium regem misit eum, ut Deum misit, ut hominem ad homines misit . . . Misit ut vocans, non persequens, misit ut amans, non judicans. Mittet enim eum judicantem: et quis adventum ejus sustinebit? *L. c.* 7.

2) Deus . . . proprium (ἴδιον) ipse Filium dedit pretium redemtionis pro nobis, sanctum pro iniquis . . . incorruptibilem pro corruptibilibus, immortalem pro mortalibus . . . In quo alio iniqui nos et impii justificari potuimus, quam in solo Filio Dei? *L. c.* 9, 2. 4.

3) Cujus rei gratia verbum (λόγον) misit, ut mundo appareret, quod a populo contemptum, ab Apostolis praedicatum, a gentibus est creditum, ab initio erat (οὗτος — sc. λόγος — ὁ ἀπ' ἀρχῆς), qui novus apparuit et vetus inventus est et semper recens in sanctorum cordibus nascitur. Hic sempiternus, hodie Filius est nuncupatus; per quem ecclesia ditatur et gratia expansa in sanctis augetur, praebens intellectum, patefaciens mysteria etc. *L. c.* 11, 3 sq.

4) Deus . . . postquam . . . mente concepit magnum aliquid et ineffabile, communicavit cum solo Filio. Quamdiu igitur in occulto retinebat et custodiebat sapiens suum consilium, negligere nos et non curare videbatur; postquam vero per dilectum Filium revelavit et patefecit, quae inde ab initio erant praeparata, omnia simul praebuit nobis. *L. c.* 8, 7—11.

VI. Hermas betont mit großem Nachdruck die Einheit Gottes[1]), lehrt aber auch ohne Zweifel[2]) dessen Dreifaltigkeit. Der Sohn Gottes, dessen Gottheit schon daraus erhellt, daß Hermas sagt, Gott habe bei ihm geschworen[3]), ist in Knechtsgestalt[4]) in den letzten Zeiten erschienen; insofern ist er das neue Thor, durch das wir, und selbst die Engel, die seine Diener sind, zum Himmelreich eingehen; zugleich aber ist er der alte Fels, weil er älter ist, als jegliche Creatur, so daß er bei der Schöpfung Gottes Mitberather war[5]). Sein, des Sohnes, Name ist

1) Primum omnium crede, unum esse Deum, qui omnia creavit et consummavit, et ex nihilo fecit omnia, ut sint, et omnia capit, solus autem incapabilis est. *Mandat.* 1, 1.

2) Allerdings bieten manche Stellen im Pastor des Hermas nicht geringe Schwierigkeiten, und der neueste Herausgeber der apostolischen Väter, Funk, meint, Hermas könne von einer falschen christologischen Lehre nicht freigesprochen werden. Er identificire den Sohn mit dem präexistirenden heiligen Geiste und diesen mit Michael, dem höchsten der Engel. S. Patr. ap. ed. Funk S. 457, Note 5 und S. 417, Note 2. Dagegen sind die meisten katholischen (Möhler, Hefele, Alzog, Hagemann, Sprinzl) und auch nicht wenige protestantische Theologen für die Orthodoxie des Hermas, was auch dem hohen Ansehen, in dem derselbe bei vielen Kirchenvätern stand, entspricht. (S. Alzog, Patrol., 3. Aufl., §. 19.) Wir glauben, daß sich die Schwierigkeiten genügend lösen lassen. Ob 5 *Sim.* 5, 2 „Filius Spiritus sanctus est — und 9 *Sim.* 1, 1 Ille enim Spiritus Filius Dei est — unter spiritus sanctus die göttliche Natur Christi verstanden ist, oder ob der Sohn so genannt wird, weil in ihm der heilige Geist in seiner Fülle ist und von ihm ausgeht; oder ob es sich auf das *Sim.* 5 erzählte Gleichniß bezieht, wo der heilige Geist als der Sohn des Herrn des Ackers, Christus aber als der Knecht dargestellt wird, ist bestritten. Letzteres scheint viel für sich zu haben. Auch darf nicht übersehen werden, daß die Parabel zunächst sich auf den bußfertigen Menschen bezieht und auf Christus und sein Reich nur angewendet wird. Vgl. Sprinzl, Theol. d. apostol. Väter, S. 131, Note 4.

3) Juravit enim Dominus per Filium suum, eos, qui negaverint Dominum suum, reprobatos et vitam suam perdituros esse. *1 Vis.* 2, 8. Etwas früher — *L. c.* 2, 5 — heißt es: Juravit enim Dominus per gloriam suam.

4) Cf. 5 Sim. 5, 5 & 6.

5) In der 9. Similitudo wird die Erbauung der streitenden und triumphirenden Kirche durch den heiligen Geist auf dem Grunde, der Christus ist, unter dem Bilde eines Thurmes mit einer neuen Pforte auf einem alten Felsen dargestellt. Die Erklärung des Hirten aber lautet: Petra haec . . . et porta Filius Dei est. Quonam pacto, inquam, domine, petra vetus est, porta autem nova? Audi, inquit, et intellige, insipiens. Filius omni creatura est antiquior, ita ut Patri consiliarius evasit in condenda creatura. Propterea et vetus est. Porta autem, inquam, domine, quare nova est? Quoniam, inquit, in diebus consummationis novissimis apparuit, propterea porta nova facta, ut ii, qui assecuturi sunt salutem, per eam intrent in

groß und unermeßlich und die ganze Welt wird von ihm getragen[1]). Er ist der Herr im absoluten Sinne[2]). Ebenso redet Hermas auch von dem heiligen Geiste, der die Apostel und Lehrer[3]), der die Gläubigen und die Kirche erfüllt[4]), der aber auch zuvor war und jede Creatur erschaffen hat[5]). Er bezeichnet ihn wie als den Geist Gottes[6]), so auch als den Geist des Sohnes[7]) und stellt ihn als eine vom Vater und Sohn verschiedene göttliche Person dar. Das ist namentlich dort der Fall, wo er die drei göttlichen Personen zusammen nennt und als die Ursache unseres ewigen Heiles bezeichnet[8]).

Uebrigens ist bei der keineswegs gehobenen Zweifelhaftigkeit des Verfassers des Pastor, bei der Unsicherheit des Textes, sowie bei dem theilweise schwierigen und dunkelen Inhalte, auf Hermas minderes Gewicht zu legen, als auf die übrigen apostolischen Väter.

---

regnum Dei . . . Si ergo, inquit, in urbem non poteris intrare nisi per portam ejus, nec in regnum Dei homo potest intrare, nisi per nomen filii ejus dilecti ab ipso. Vidisti, inquit, turbam turrim aedificantem? Vidi, inquam, Domine. Illi, inquit, omnes angeli sunt gloriosi: his igitur velut muro cinctus est Dominus. Vidisti, inquit, sex illos viros et in medio praecelsum virum illum ac magnum, qui circa turrim ambulavit et lapides de structura reprobavit . . . Praecelsus ille vir Filius Dei est, et sex illi gloriosi angeli sunt dextera laevaque eum continentes. Ex his inquit angelis gloriosis nemo intrabit ad Deum sine eo; qui nomen ejus non acceperit, non intrabit in regnum Dei. 9. *Sim.* 12. Es ist hier auf's klarste die ewige Gottheit des Sohnes und seine Erhabenheit über alle Engel, die nur in ihm Zutritt zu Gott haben, ausgesprochen.

1) Nomen Filii Dei magnum et immensum ac totum mundum sustinet. Si ergo omnis creatura per Filium Dei sustinetur, quid videtur tibi de iis, qui vocati sunt ab eo et nomen Filii Dei portant ambulantque in mandatis ejus? 9. *Sim.* 14.

2) Cf. 9. *Sim.* 23, 4; 28, 8; *3 Vis.* 7, 3.

3) Apostoli et doctores . . . in justitia et veritate ambulaverunt, sicut acceperunt et Spiritum sanctum. 9. *Sim.* 25, 2.

4) 9. *Sim.* 24, 4. 3. Mand. 5 etc.

5) Spiritum sanctum, qui ante erat, qui creavit omnem creaturam (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν) etc. 5. *Sim.* 6, 5.

6) So heißt es vom Geist der wahren Prophetie: Desursum est a virtute Spiritus divini — *Mand.* 11, 5.

7) S. die folgende Note.

8) Dominus enim vos probavit et inscripsit in numero nostro, et omne semen vestrum habitabit cum Filio Dei; etenim de Spiritu ejus accepistis. 9. *Sim.* 24, 4.

§. 231.

Das Zeugniß der vornicänischen Väter[1]).

I. Daß nach dem Concil von Nicäa die katholische Trinitätslehre von dem numerisch Einen allein wahren Gott in drei Personen die einmüthige Lehre der heiligen Kirchenväter war, kann vernünftiger Weise nicht bestritten werden; waren ja alle nachnicänischen Väter die entschiedensten Vertheidiger des von dem Concil von Nicäa formulirten Dogmas. Die Gegner des Nicänums behaupteten aber, dasselbe habe die vornicänische Lehre der katholischen Kirche geändert. Dieser Behauptung gegenüber, welche nicht nur von Arianern und Semiarianern, wie beziehungsweise schon von früheren Antitrinitariern[2]), aufgestellt, sondern auch von neueren außerkirchlichen Gelehrten je nach ihrem Standpunkte wiederholt wurde, ist es daher von Wichtigkeit, die vornicänische Tradition nachzuweisen.

In dieser Beziehung ist, wie überall, das einfache Bekenntniß der kirchlichen Glaubenslehre und deren präcisere Formulirung und wissenschaftliches Verständniß zu unterscheiden. Daß in letzterer Beziehung durch den Kampf mit den verschiedenen antitrinitarischen Häresien, durch die dadurch hervorgerufenen Lehrdefinitionen der Kirche und durch die wissenschaftliche Thätigkeit der Väter ein Fortschritt stattgefunden, versteht sich von selbst und ist allgemein zugestanden. Was dagegen die Substanz des Dogmas und dessen von der Reinheit des Glaubens geforderte und von ihr untrennbare richtige Auffassung seines Sinnes betrifft, so ist durchaus festzuhalten, daß die vornicänischen Väter mit den nachnicänischen vollkommen übereinstimmen. Das steht nach den Principien des Glaubens von vornherein fest[3]). Denn daß bezüglich dieser Fundamentalwahrheit des Christenthums eine substantiale Veränderung stattgefunden, oder daß der ältesten Kirche wenigstens eine klare und ausdrückliche Erkenntniß dieser Wahrheit gefehlt habe, und somit das Trinitätsdogma in den ersten Jahrhunderten der Mehrheit der Christen und selbst ihren Vorstehern und Lehrern dunkel

1) *Petavius*, Theolog. dogm. tom. 2. De SS. Trinit. lib. 1, c. 1—5. *Thomassin.*, Dogm. theol. Tom. 5, Tract. 2, de div. et SS. Trinit. c. 37—47. *Maranus*, Divinit. D. N. Jesu Christi, Lib. 2, 3 & 4. Kuhn, Dogm. Bd. 2, §. 12—18. Schwane, Dogmengesch. der vornicän. Zeit, Thl. 1, bes. §. 12 sq. *Schwetz*, Theol. dogmat.-cath. Volum. 2, §. 51. *Franzelin*, De SS. Trin. Thes. 10 & 11. Scheeben, Dogm. §. 111.

2) So behauptete bekanntlich Artemon, die Lehre von der Gottheit Christi sei erst unter Papst Zephyrin (202—218) aufgekommen. *Euseb.* H. E. 5, 28.

3) Vgl. Bd. 2, §. 78.

und verborgen gewesen sei, ist mit der Wahrheit und Unveränderlichkeit des Glaubens und der Kirche unvereinbar.

Die Trinität, die Gottheit Christi, die Persönlichkeit des heiligen Geistes dürfen nämlich keineswegs jenen Wahrheiten beigezählt werden, die anfänglich nur unentwickelt und verhüllt im apostolischen Glaubensdepositum enthalten waren, nur einschlußweise in anderen Dogmen geglaubt wurden, erst später durch eine dogmengeschichtliche Entwickelung an's Licht der Erkenntniß traten und nun erst ausdrücklich geglaubt und bekannt wurden; vielmehr sind sie wesentliche Grundlehren des Christenthums, die von Anfang an ausdrücklich verkündigt waren, und ohne deren richtige Auffassung der Glaube selbst und ein ächtes christliches Bewußtsein, Denken und Leben nicht möglich ist. Daher hat nimmermehr in der ältesten Kirche und bei ihren rechtgläubigen Vätern und Lehrern ein Schwanken zwischen unitarischen und subordinatianischen Anschauungen stattgefunden, aus denen sich erst allmälig der im Nicänum formulirte richtige Begriff der Trinität entwickelte; vielmehr stand dieser Begriff von Anfang an unentweglich fest und wurde jede Abweichung von ihm, sei es nach der einen, sei es nach der anderen Seite, als das angesehen, was sie wirklich ist, als eine häretische Verirrung. Das nicänische und alle folgenden Concilien bezeugen ihre vollkommene Uebereinstimmung mit der alten Tradition; nur auf Grund dieser constatirten Ueberlieferung haben sie ihre Entscheidungen gefällt. Die nicänischen und nachnicänischen Väter bezeugen dasselbe einmüthig und entschieden, und auf Grund sorgfältiger Prüfung und genauer Sachkenntniß[1]), und sie waren damals weit besser im Stande, als es heute möglich ist, die Literatur und das Leben der ältesten Christenheit genau kennen zu lernen und zu bezeugen. Nur das geben sie zu, daß vor der nicänischen Definition der Sprachgebrauch noch nicht genügend feststand, daß in Folge davon manche vornicänische Väter sich ungenauer Ausdrücke bedienten, welche diese selbst in richtigem Sinne verstanden, welche aber nachher von den Häretikern falsch ausgelegt und in ihrem Interesse mißbraucht wurden. Auch war es natürlich, daß die Väter gerade jene Momente des Trinitätsdogmas besonders hervorhoben, welche von den Gegnern, mit denen sie zu thun hatten, angegriffen waren, während sie die von letzteren zugestandenen Lehrpunkte minder betonten. Auch bedienten sie sich in jener Zeit mitunter gewisser Ausdrücke und gewisser Vergleiche, welche, wenn man sie adäquat nimmt und urgirt, einen falschen Sinn geben können und wirklich

1) S. oben S. 256, Note 5.

in einem solchen falschen Sinne von späteren Häretikern mißbraucht und deßhalb aus dem kirchlichen Sprachgebrauche eliminirt, von den alten Vätern und Kirchenschriftstellern aber unbefangen in einem rechtgläubigen Sinne gebraucht wurden. Wohl konnten einzelne Lehrer, nimmer aber deren Gesammtheit oder gar die Kirche selbst, bei jenen ersten Versuchen einer speculativen Theologie und einer apologetischen Vertheidigung der christlichen Geheimnisse, in einen Irrthum fallen, einen schiefen Begriff aufstellen, einen bedenklichen oder selbst verwerflichen Erklärungsversuch machen. Allein die geschichtliche Gerechtigkeit und die Grundsätze einer richtigen Hermeneutik fordern, daß man solchen Lehrern und Vätern des Alterthums, die im Frieden der Kirche lebten und starben, oder wenigstens nicht bezüglich unseres Dogmas vom Alterthum des Irrthums beschuldigt, sondern als rechtgläubig angesehen wurden, nicht ohne zwingende Nothwendigkeit einen solchen Irrthum imputire[1]); vielmehr ist man berechtigt, ihre Ausdrücke in einem günstigen Sinne auszulegen. Auch darf nicht übersehen werden, daß in einzelnen Fällen eine Verderbniß des Textes durch Unkunde und Nachlässigkeit der Abschreiber oder durch absichtliche Fälschung möglich ist[2]).

Uebrigens legen ungenügende oder irrige Erklärungsversuche mancher alten Autoren für das Trinitätsdogma selbst Zeugniß ab; wie auch die nach verschiedenen Seiten hin von dem katholischen Trinitätsdogma abweichenden Häresien die Existenz dieses Dogmas in der Kirche darthun.

Daß wirklich das vom Nicänum definirte Trinitätsdogma die Lehre und der Glaube der ältesten Kirche war, geht schon genügend aus der so klaren und unzweifelhaften Lehre der heiligen Schrift

---

1) Es hat sich eine allgemeine Meinung dahin ausgesprochen, daß Petavius, zum Theil im Widerspruch mit dem, was er selbst in den Prolegomenen zu seiner Trinitätslehre sagt, in der ungünstigen Beurtheilung der alten Apologeten und Kirchenschriftsteller zu weit gegangen ist. Auch manche neuere Autoren sind hierin zu weit gegangen. Uebrigens ist die dogmatische Beweisführung bezüglich der ältesten Zeit unabhängig von den, gerade hier oft so schwierigen kirchengeschichtlichen Untersuchungen über die Stellung und die Lehrweise einzelner Männer.

2) Alles Bisherige sagt der heil. Hieronymus kurz mit den oft angeführten Worten: Fieri potest, ut simpliciter erraverint, vel a librariis imperitis eorum paulatim scripta corrupta sint; vel certe antequam in Alexandria quasi daemonium meridianum Arius nasceretur, innocenter quaedam et minus caute loquuti sunt, et quae non possunt perversorum hominum calumnias declinare. *Apol. c. Rufin.* 2, 17.

und aus Demjenigen hervor, was über das Bekenntniß und die Praxis der ältesten Kirche und die Lehre der apostolischen Väter in den vorausgehenden Paragraphen dargelegt wurde. Dasselbe wollen wir nun auch durch eine kurze Zusammenstellung der Zeugnisse der ältesten nachapostolischen Väter und Kirchenschriftsteller nachweisen.

II. Wir fassen zuerst die Apologeten in's Auge.

1. Wenn der heil. Justinus[1]) die Christen gegen den Vorwurf des Atheismus durch die Erklärung vertheidigt, daß sie zwar die falschen Götter verwerfen, aber den Einen wahren Gott, den Vater und seinen Sohn und den prophetischen Geist anbeten und als den Schöpfer aller Dinge, den Urheber unseres Glaubens und den Wiederhersteller der Unsterblichkeit durch einen reinen und heiligen Gottesdienst verehren[2]), so liegt darin ein klares Bekenntniß der Trinität, das um so bezeichnender ist, da es zu einem apologetischen Zweck den Heiden gegenüber ausgesprochen wird. So redet der heil. Justin auch von der Taufe im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes[3]) und von der trinitarischen Doxologie bei der eucharistischen Feier[4]).

Oftmals und gründlich handelt Justin von der Gottheit Christi. Er ist der Eine, alleinige und eigentliche Sohn Gottes des Vaters, sein Wort, das vor aller Creatur bei ihm war, durch das er Alles erschaffen und vollendet hat[5]), das als sein Sohn aus Gott geboren und nach Gottes Willen zur Widerherstellung des Menschengeschlech-

---

1) Vgl. Möhler, Patrol. S. 194 ff.

2) Atque atheos quidem nos esse confitemur, si de opinatis ejusmodi diis agatur; secus vero si de verissimo illo, et justitiae et ac temperantiae, ac caeterarum virtutum Patre, nulla admisto vitiositate Deo. Sed eum et Filium qui ab eo venit ad nos ista docuit, et caeterorum qui illum assectantur, atque assimilati sunt, bonorum Angelorum exercitum, et Spiritum propheticum colimus et adoramus, ratione et veritate venerantes. *Apol. 1 pro Christian. ad Antonin. Pium*, nr. 6 (*Migne*, Patr. graec. tom. 6, col. 335.). Auch *Dial. c. Tryph.* c. 84 werden die drei göttlichen Personen genannt: der Vater, der die Geburt seines Erstgeborenen aus der Jungfrau durch den heiligen Geist verkündigt. Aus dieser Stelle, wie aus so mancher anderen, erhellt auch, daß der heilige Geist deßhalb der prophetische Geist genannt wird, „weil er durch die Propheten geredet hat".

3) *1 Apol.* 61.

4) *1 Apol.* 65. S. oben S. 257, Note 4.

5) Ejus autem Filius, qui solus proprie Filius dicitur, Verbum quod et una cum eo aderat, et genitum est, cum per illud initio omnia condidit et ornavit. *Apol. 2 pro Christ. ad Senat.* nr. 6 (*Migne* l. c. col. 454.).

tes Menſch geworden iſt[1]). Der Sohn als Sohn iſt wahrhaft vom Vater verſchieden, aber als deſſen Erſtgeborener und Wort wahrer Gott, wie er[2]).

Faſt den ganzen zweiten Haupttheil des Geſpräches mit dem Juden Tryphon widmet Juſtin dem Beweiſe, daß Chriſtus, der aus der Jungfrau geborene, als Logos Gottes ewig präexiſtirt hat, und daß dieſer Sohn und vor aller Creatur aus Gott gezeugte Logos es geweſen, der im alten Bunde den Patriarchen und Moſes erſchienen iſt[3]). Die Zeugung des göttlichen Wortes ſucht er an der Analogie des Hervorganges des menſchlichen Wortes aus dem menſchlichen Geiſte und des Ausgangs des Feuers vom Feuer zu verdeutlichen[4]). Durch

---

1) . . . tum etiam ut nobis constet Jesum Christum, cum Dei Verbum et Primogenitus et Virtus sit, solum proprie Filium ex eo genitum esse, ejusque voluntate factum hominem instaurandi et revocandi humani generis causa. *1 Apol.* nr. 23 (*Migne* l. c. col. 363.).

2) Nam qui Filium Patrem esse dicunt, hi arguuntur, quod nec Patrem sciant, nec Filium esse universorum Patri cognoscant. Qui, cum Verbum sit primogenitum Dei, Deus etiam est. *1 Apol.* nr. 63 (*Migne* l. c. col. 426.). So ſagt auch Juſtin Dial. c. Tryph. 128, daß der Sohn nicht etwa nur eine göttliche Kraft oder Wirkung, etwa nur wie das Licht von der Sonne, ſondern real von Gott dem Vater verſchieden ſei. Οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται, ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ ἕτερόν τί ἐστιν.

3) Enitar vobis, inquam, quandoquidem scripturas intelligitis, ea quae dico persuadere, nimirum alium esse et dici sub creatore universorum, Deum et Dominum, qui et Angelus vocatur, quia nuntiat hominibus quaecunque nuntiare vult universorum creator. *Dial. c. Tryph.* nr. 56 (*Migne* l. c. col. 598.). Cf. nr. 58 & 59 (col. 607—611), wo er dieſes aus den Büchern Moſis näher begründet. Vgl. oben §. 215. Daran ſchließt er den Beweis aus den Sapientialbüchern. Alio etiam vobis ex Scripturis testimonio, amici, demonstrabo, Deum ante omnes res creatas initium (ἀρχὴν) genuisse ex se ipso virtutem quandam rationalem, quae et gloria Dei a Spiritu sancto vocatur, ac nunc Filius, nunc Sophia, nunc Angelus, nunc Deus, nunc Dominus et Verbum; interdum etiam Archiducem se ipse appellat, Jesu filio Nave in forma hominis apparens. *Dial. c. Tryph.* nr. 61 (*Migne*, l. c. col. 614.). Dieſe Gedanken finden wir auch *2 Apol.* nr. 63 (*Migne*, col. 426.).

4) Qualem generationem in nobis quoque quodam videmus fieri modo. Verbum enim aliquod proferentes, verbum gignimus, non per resectionem, ita quod in nobis proferentibus est, imminuatur verbum; et quomodo in igne videmus alium fieri, non decrescente illo, unde facta est alterius accensio, sed in eodem statu permanente, quippe qui ex ipso incenditur, et ipse apparet, non imminuens illum unde est succensus. *Dial. c. Tryph.* nr. 61 (*Migne* col. 614 & 615.).

diese, in der heiligen Schrift begründeten Analogien will er namentlich die geistige Weise der Zeugung, sowie die Consubstantialität des Sohnes und des Vaters erläutern. Der Zeugende wird durch die Zeugung des Wortes nicht verändert, das Wort von dem Zeugenden nicht getrennt.

Man hat bei Justin einen Subordinatianismus finden wollen; zu dem reinen Begriff der Trinität sei er nicht durchgedrungen, er habe vielmehr den Sohn als ein dem Vater untergeordnetes, zum Zwecke der Weltschöpfung hervorgebrachtes zweites Wesen betrachtet und diesem wiederum an dritter Stelle den heiligen Geist untergeordnet. Man berief sich zu diesem Zwecke namentlich auf das Wort Justin's, daß die Christen den Schöpfer, an zweiter Stelle den Sohn, den Geist aber an dritter Stelle verehren[1]). Allein offenbar drückt dieses nicht eine essentiale Unterordnung des Sohnes und Geistes unter den Vater dem Wesen nach, oder eine Ungleichheit, sondern die auf der *relatio originis* beruhende Ordnung der drei göttlichen Personen aus. Das ergibt sich schon aus der reinen Gotteslehre Justin's, mit welcher die Annahme untergeordneter göttlicher Wesen unvereinbar ist. Er hat sich aber auch darüber im Dialog mit Tryphon mit einer jeden Zweifel ausschließenden Klarheit und Präcision ausgesprochen. Hier erklärt er nämlich, daß es keinen anderen wahren Gott und keinen anderen Schöpfer gebe, als den, der die Israeliten aus Aegypten geführt, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs[2]). Da nun aber Justin im Gespräche mit Tryphon ausführlich beweist, daß der Sohn es gewesen, der den Patriarchen sich offenbarte, dem Moses im brennenden Dornbusch erschien und die Israeliten aus Aegypten führte, so ist es sonnenklar, daß er den Sohn für den allein wahren Gott erklärt und daß derselbe von dem Vater, wie auch von dem heiligen Geiste, nur der Relation und Persönlichkeit,

---

1) Athei non sumus, qui factorem hujus universi colimus . . . Nostrum autem harum rerum doctorem, factum ad hoc munus Jesum Christum . . . ipsius veri Dei Filium noscentes, et ipsum secundo loco Spiritumque propheticum tertio ordine habentes, rationabiliter nos colere demonstrabimus. *1 Apol.* 13.

2) Nec alius unquam erit Deus, o Trypho, nec alius a saeculo exstitit praeter eum, quo hoc universum creavit et disposuit. Neque alium nobis, alium vobis esse Deum ducimus, sed ipsum illum, qui patres vestros eduxit e terra Aegypti . . . Neque in alium quemquam speramus, neque enim alius est, sed in eum, in quem et vos, Deum Abraham et Isaac et Jacob. *Dial. c. Tryph.* 11.

nicht aber dem Wesen nach verschieden ist. Wenn daher Justin in demselben Dialoge sagt, daß der Sohn ein Anderer sei, als der Schöpfer aller Dinge, der Zahl, nicht dem Sinne nach[1]), oder daß er der Zahl nach etwas Anderes sei[2]), so kann dadurch unmöglich die numerische Wesenseinheit des Vaters und Sohnes geleugnet, sondern nur deren persönlicher Unterschied behauptet sein.

Hiernach erklären sich auch jene Stellen, worin gesagt ist, daß nicht der Vater vom Himmel herabgekommen, oder zum Himmel aufgestiegen, oder sichtbar erschienen sei, sondern daß dieses allein Dem zukomme, der nach des Vaters Willen und Rathschluß Gott und Sohn und Gesandter ist, der zur Vollziehung seines Rathschlusses und nach seinem Willen als Mensch aus der Jungfrau geboren und einst im Feuer dem Moses erschienen ist[3]). Es ist hier offenbar nicht gesagt, daß eine sichtbare Erscheinung des Vaters, sondern nur, daß eine Sendung des Vaters unmöglich, die des Sohnes aber möglich und congruent ist. Deßgleichen ist nicht gesagt, daß die Zeugung, sondern nur daß die Sendung, die Herabkunft des Sohnes ein Werk des freien göttlichen Willens und Rathschlusses ist[4]). Die neuerdings aufgestellte[5]) Behauptung, nach Justin sei der Logos vor der Schöpfung unpersönlich in Gott gewesen und erst bei der Schöpfung und zum Zwecke derselben von Gott als eine Hypostase hervorgebracht worden, ist durchaus unbegründet und wird durch die Stelle, worauf man sie stützt, nicht bewiesen, sondern widerlegt[6]).

---

1) Ad scripturas referens persuadere vobis conabor, hunc ipsum qui Abraham et Jacob et Moysi visus esse dicitur, et Deus esse in scriptura docetur, esse alium ab eo qui omnia creavit Deo, alium inquam, numero (ἀριθμῷ) non vero sententia (γνώμῃ). *Dial. c. Tryph.* 56.

2) S. oben S. 275, Note 2 i. f.

3) Itaque neque Abraham, neque Isaac, neque Jacob, neque alius hominum quisquam Patrem et ineffabilem Dominum rerum omnino universarum et ipsius Christi vidit; sed illum ipsum, qui juxta consilium ejus et voluntatem, et Deus est Filius ipsius, et Angelus, ex eo quod sententiae illius est administer, et qui de voluntate ejusdem homo ex Virgine natus est, qui etiam aliquando ignis fuit in suo cum Mose e rubo colloquio. *Dial. c. Tryph.* 127 (*Migne*, col. 774. Vgl. 771.).

4) Vgl. *Thomassin.*, l. c. cap. 42, V (Ed. Vivès, tom. 5, p. 584 sq.).

5) Semisch, Justin d. Mart. 2, 278.

6) *2 Apol.* 6 f. oben S. 274, Note 5. Vgl. Schwane a. a. O. S. 94 u. 95.

Daß Justin den heiligen Geist als dritte ewige Person lehrt, geht bereits aus den oben[1]) angeführten Stellen hervor, worin der heilige Geist neben dem Vater in gleicher Dignität[2]) genannt ist.

2. Wie Justin, vertheidigt auch sein Zeitgenosse Athenagoras in seiner dem Mark Aurel und seinem Sohne Commodus überreichten πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν die Christen gegen den Vorwurf des Atheismus dadurch, daß er auf ihre Anbetung des dreieinigen Gottes hinweist. Dabei entwickelt er die Trinitätslehre in einer Weise, welche uns erkennen läßt, daß er von derselben durchaus richtig dachte, wenn er auch mit dem Ausdrucke ringt. Er lehrt in schärfster Weise die absolute Einheit Gottes, die er aus der Einheit der Welt begründet[3]), zugleich aber, daß Vater, Sohn und Geist dieser wahre Gott sind, von einander der Persönlichkeit nach verschieden, dem Wesen nach eins, weil Sohn und Geist vom Vater ausgehen[4]); daß insbesondere Vater und Sohn zwar zwei Personen, aber der Eine Weltherrscher sind[5]); daß man sich das Verhältniß zwischen Vater

1) S. 274, Note 2 und S. 276, Note 1. Die Ansicht Justin's *1 Apol.* 33, daß der heilige Geist und die Kraft des Allerhöchsten bei *Luc.* 1, 35 nichts anderes sei, als der Logos, beweist keineswegs, wie man daraus folgern wollte, daß er den Sohn und den heiligen Geist identificirte, sondern nur, daß er *Luc.* 1, 35 in der angegebenen Weise auslegte. Vgl. Schwane a. a. O. S. 96.

2) In seiner Vertheidigung gegen den Atheismus — s. oben S. 274, Note 2 — erwähnt Justin auch der Engel; daß er sie aber dadurch dem Dreieinigen, insbesondere dem heiligen Geiste, nicht gleichstellt, bedarf kaum der Bemerkung.

3) *Leg. pro Christ.* 8.

4) Quippe ut Deum adserimus et Filium ipsius Verbum, et Spiritum sanctum; unita quidem secundum potentiam (ἑνούμενα, μὲν κατὰ δύναμιν), Patrem et Filium et Spiritum: quoniam Mens, Verbum, Sapientia profluit a Patre, sicut lumen ab igne, similiter et Spiritus (ὅτι Νοῦς, Λόγος, Σοφία, Υἱὸς τοῦ Πατρὸς καὶ ἀπόῤῥοια, ὡς φῶς ἀπὸ πύρὸς τὸ Πνεῦμα) — *Leg. pro Christ.* 24 (*Migne*, Patr. graec. t. 6, col. 946.). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Athenagoras durch δύναμις das göttliche Wesen bezeichnet; ist ja auch in Gott wegen seiner absoluten Einfachheit Kraft und Wesen identisch.

5) Vos quidem, sagt er den beiden Kaisern, in summa imperii majestate adeo conjunctis animis orbem gubernatis, ut inde coelestis etiam regni contemplationem clarius animo quis complecti queat. Ut vobis enim patri et filio in potestate sunt omnia, regno divinitus in vos collato: *Regis* enim *anima*, inquit Spiritus propheticus, *in manu Dei est* (Prov. 21, 1); sic uni Deo et Filio ejus, hoc est Verbo inseparabili, subjecta sunt omnia. *Leg. pro Christ.* 18 (*Migne* l. c. col. 926.). Es versteht sich von selbst, daß Athenagoras den inadäquaten Vergleich nicht adäquat auf Gott den Vater und sein von ihm untrennbares Wort überträgt, also die Einheit zwischen beiden nicht als bloße Einheit der Herrschaft betrachtet.

und Sohn nicht, wie die Heiden von ihren Götterſöhnen wähnten, gerade ſo wie das zwiſchen einem menſchlichen Vater und Sohne vorſtellen darf, ſondern daß der Sohn der Logos des Vaters iſt; daß Vater und Sohn Eins ſind, ſo daß der Sohn im Vater und der Vater im Sohn iſt vermöge der Einheit und der Kraft des Geiſtes[1]). — In der vollkommenen Erkenntniß des Geheimniſſes der Einheit und des Unterſchiedes und des gegenſeitigen Verhältniſſes der drei göttlichen Perſonen beſteht die Seligkeit, auf welche die Chriſten im anderen Leben hoffen[2]). Wenn Athenagoras einmal den Logos die Idee und Vollendung aller Dinge nennt[3]) und vom heiligen Geiſte ſagt, daß er von Gott emanire und zu Gott zurückkehre, wie der Strahl von

---

1) Verum satis jam mihi demonstratum est, non negare nos numen, qui unum illum ingenitum, aeternum, invisibilem, inpassibilem, qui nec loco includi potest, nec aliter quam sola mente et ratione comprehendi; qui luce, pulchritudine, spiritu et potentia ineffabili continetur; a quo facta sunt omnia per Verbum ipsius, per quem et digesta sunt et stabiliuntur; hunc, inquam, unum praedicamus Deum. Quin et Dei Filium mente complectimur, nec est quod aliquis ridiculum putet, Deo Filium a me attribui. Non enim, ut poëtae fabulantur, qui nihilo meliores hominibus deos suos faciunt, ita de Deo Patre, vel de Filio sentimus; sed Filius Dei est Verbum Patris in idea et efficacia. Ab ipso enim et per ipsum facta sunt omnia, quum Pater et Filius unum sint: ita ut Filius sit in Patre, et Pater in Filio, per unionem et potentiam Spiritus; siquidem mens et Verbum Dei Filius Dei est. *Leg. pro Christ.* 10 (*Migne*, col. 907.). Unter dem Geiſt, durch deſſen Einheit und Kraft Vater und Sohn Eins und ineinander ſind, iſt wohl nicht der heilige Geiſt, ſondern das göttliche Weſen und die immanente Proceſſion verſtanden.

2) Quem utpote Deum cum Verbo suo cognoscere optamus, ut, quaenam Filii ad Patrem sit unio intelligamus, quid Pater cum Filio communicet, quid sit Spiritus, quae unitas trium, quae discretio unitorum, Spiritus scilicet, Filii et Patris. *Leg. pro Christ.* 12 (*Migne*, l. c. col. 914.).

3) Primogenia hic est Patris progenies (πρῶτον γέννημα), quae non ut facta (a principio enim Deus, qui est mens aeterna, ipse in se ipso Λόγον, hoc est, Verbum aut rationem habet, quum rationalis ipse ab aeterno sit — οὐχ ὡς γενόμενον, ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεὸς νοῦς ἀΐδιος ὤν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον ἀϊδίως λογικὸς ὤν), sed ut rerum cunctarum idea et perfectio. *Leg. pro Christ.* 10 (*Migne*, l. c. col. 910.). Dieſe Stelle enthält denſelben Gedanken, den wir bei Theophilus und Anderen in der Darſtellung vom λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός finden; allein wenn der Logos in der Schöpfung als ſchöpferiſches Urbild der Welt ſich offenbarte, ſo war er auch ewig in Gott, nicht etwa nur als Eigenſchaft oder als Gedanke Gottes von der Welt, ſondern als göttliche Hypoſtaſe und Ebenbild des Vaters. Vgl. Schwane a. a. O. S. 110.

der Sonne aus- und zu ihr zurückstrahle[1]), so will er offenbar damit nicht den Logos für die bloße Weltidee und den heiligen Geist für eine bloße göttliche Wirkung nach Außen erklären, da er ja in den betreffenden Stellen selbst, wie durch seine ganze Lehre, die wahre Gottheit und Persönlichkeit des Sohnes und heiligen Geistes bezeugt.

3. Auch die Trinitätslehre des Theophilus von Antiochien ist zweifellos correct. Er nennt, was im Alterthum öfter vorkommt, in der Regel den heiligen Geist die Weisheit, indem er dieselbe neben dem Worte und dem Vater als dritte Person bezeichnet. Er sagt, die drei ersten Schöpfungstage seien ein Bild des Geheimnisses der Trinität: Gottes, des Wortes und der Weisheit[2]); Gott habe vor der Schöpfung sein Wort mit seiner Weisheit hervorgebracht[3]); die Worte: lasset uns den Menschen machen, habe er an sein Wort und seine Weisheit gerichtet[4]). Auf der anderen Seite nennt er aber auch, wie aus dem Zusammenhange sich ergibt, den Logos selbst die Weisheit und bezeichnet ihn als Geist und Kraft Gottes, um dadurch das göttliche Wesen des Logos auszudrücken[5]).

Am wichtigsten ist die Frage, wie Theophilus die von ihm zuerst ausführlich vorgetragene Lehre vom Logos endiathetos und prophorikos, insbesondere die Lehre verstanden habe, daß der überweltliche und überzeitliche Vater durch letzteren zeitlich und räumlich erschienen sei. Nach der Gesammtlehre Theophil's und dem Inhalt

---

1) Quamquam et ipsum Spiritum sanctum agentem in illos, qui propheticos sermones fundunt, ita a Deo emanare ad ipsumque reflecti dicimus, ut emissi a sole radii reciprocant. Quis igitur non miretur, nos, qui Deum Patrem praedicamus, et Deum Filium, et Spiritum sanctum, ita ut et unionis eorum vim et ordinis distinctionem exponamus, impios et sine Deo homines vocari? *Leg. pro Christ.* 10 (*Migne*, col. 910.).

2) Tres dies qui praecesserunt creationem duorum luminarium, Trinitatis mysterium sacrosanctum repraesentant, videlicet Deum, Sermonem (λόγον), Sapientiam. *Ad Autolycum* 2, 15 (*Migne*, Patr. graec. tom. 6, col. 1078.). So viel man weiß, ist dieses die älteste uns erhaltene Stelle, in welcher der Ausdruck Trias vorkommt.

3) Genuit eum, quum eum produceret cum sua Sapientia ante haec universa. *L. c.* 10 (col. 1063) s. unten S. 281, Note 2.

4) Während Gott alles Andere einfach durch sein Wort erschuf, hat er sich vor Erschaffung des Menschen gleichsam mit dem Sohne und heiligen Geiste berathen, indem er sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde. At haec verba ad neminem alium, quam ad suum Sermonem Sapientiamque direxit. *L. c.* 18 (col. 1082.).

5) S. die folgende Note.

der betreffenden Stellen selbst kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Theophil hat den Logos endiathetos keineswegs als unpersönliche Vernunft oder unpersönliche Idee Gottes, sondern als ewige göttliche Hypostase betrachtet. Der Logos endiathetos ist prophorikos dadurch geworden, daß er die Welt schuf und in ihr als seinem endlichen Abbilde sich und den Vater offenbarte; dadurch hat er aber nicht aufgehört Logos endiathetos zu sein. Daß diese Auffassung der theophilischen Lehre vom Logos endiathetos und prophorikos die richtige ist und daß er somit keineswegs eine platonisch-philonische Logoslehre vorträgt, ergibt sich schon daraus, daß seinen betreffenden Auseinandersetzungen eine Widerlegung des Platonismus vorausgeht[1]), besonders aber aus seiner Lehre, daß Gott den Logos vor aller Schöpfung zeugte, nicht in menschlicher, sondern in geistiger, göttlicher Weise, und daß dieser in Gott ewiglich seiende Logos sein Berather und Genosse bei dem Rathschlusse der Schöpfung war, was die göttliche Persönlichkeit des Logos zur Voraussetzung hat[2]).

Der Logos als prophorikos war es denn auch, der vom Vater gesendet, und insofern als dessen Repräsentant und Gesandter,

---

1) *Ad Autolic.* 2, 4 (*Migne*, l. c. col. 1051.).

2) Nihil enim cum Deo floruit, aut vixit; sed ipse sibi locus erat, nullius indigens, et ante saeculum subsistens. Hinc ductus, hominem, a quo cognosceretur, condere voluit. Huic praeparavit mundum. Is creatus proinde egens est; ipse vero increatus nullius rei eget. Deus igitur habens suum Verbum in suis visceribus, genuit eum, quum eum produceret cum sua sapientia ante haec universa (ἔχων οὖν ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἰδίας σοφίας, ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων). Hoc Verbo usus est in mundi creatione, et omnia, quae condidit per ipsum fecit. Vocatur principium, quia omnium est principium, dominaturque omnium, quae per ipsum facta sunt. *Ad Autol.* 2, 10 (*Migne* l. c. col. 1063.). Noch belehrender ist folgende Stelle: Nec arbitreris, ut poëtae et fabulorum scriptores perhibent, qui filios deorum ex concubitu genitos fingunt, sed ut Veritas narrat, Verbum semper existens et in corde Dei insitum (ἐνδιάθετον). Ante enim quam fieret, utebatur consiliario, quippe cum ejus mens et prudentia sit. Cum autem voluit Deus ea facere, quae statuerat, hoc Verbum genuit prolatitium (προφορικὸν) primogenitum omnis creaturae; non ita tamen ut Verbo vacuus fieret, sed ut Verbum gigneret, et cum suo Verbo semper versaretur. *Ad Autol.* 2, 22 (*Migne*, col. 1087.) Also der Logos, der nach des Vaters Willen als weltschaffendes Wort — λόγος προφορικός — sich nach Außen offenbarte, war (als λόγος ἐνδιάθετος) ewig in Gott dem Vater, war sein Berather, faßte selbst mit ihm den Rathschluß der Schöpfung und blieb auch nach der Schöpfung unwandelbar in ihm.

schon im Paradiese und nachher in Zeit und Raum erschien und sich offenbarte[1]), selbstverständlich nicht wie er in sich selbst ist, sondern durch creatürliche Wirkungen, durch welche er sich offenbarte. In dieser Beziehung gilt Alles, was wir oben in derselben Beziehung bei Justin bemerkten.

Da Theophilus ausdrücklich die Trias der göttlichen Personen lehrt, so kann auch sein Glaube an die Persönlichkeit des heiligen Geistes keinem Zweifel unterliegen. Wenn er daher in einer Stelle[2]) den Logos Geist nennen und ihm die Inspiration der Propheten zuschreiben sollte, so folgt daraus nicht, daß er die zweite und dritte Person der Gottheit identificire; vielmehr ist anzunehmen, daß der Name Geist, wie auch die Namen Weisheit, Princip, Kraft, welche er in jener Stelle dem Logos beilegt, nicht notionale, sondern essentiale Namen sind, also nicht die Persönlichkeit, sondern das göttliche Wesen des Logos bezeichnen. Die Inspiration der Propheten kann aber auch dem Logos zugeschrieben werden, obwohl sie gewöhnlich dem heiligen Geiste zugeeignet wird[3]).

Ob die Logoslehre, welche der später zum Gnosticismus abgefallene Tatian in seiner vor seinem Abfalle geschriebenen „Rede gegen die Griechen" vorträgt, correkt sei oder bereits den Samen seines späteren Gnosticismus in sich trage, ist eine historische Frage, deren Beantwortung wir bei der Fülle der Beweise, die uns zu Gebote stehen, umgehen können[4]).

---

1) Deus et Pater universorum loco nec includitur, neque in loco invenitur; non enim est locus, ubi ipse quiescat. Sed Verbum ejus, per quod fecit omnia, cum sit ejus virtus et sapientia, assumens Patris et Domini universorum personam veniebat in paradisum sub persona Dei, et cum Adamo colloquebatur, siquidem Scriptura sacra diserte posuit, Adamum dixisse: *Vocem tuam audivi.* Vox autem illa quid aliud esse potest, quam Verbum Dei, quod ejus quoque Filius est . . . Verbum igitur cum Deus sit et ex Deo genitum, illud Pater universorum, cum ita visum fuerit, mittit in aliquem locum, quo cum venerit auditur et videtur missum ab eo et in loco invenitur. *Ad Autol.* 2, 22 (*Migne*, col. 1087.).

2) In der oben S. 281, Note 2 angeführten Stelle *Ad Autol.* 2, 10 fährt Theophilus nach den Worten: Vocatur (Verbum) principium quia omnium est principuum dominaturque omnium, quae per ipsum facta sunt — also fort: Hic igitur existens spiritus Dei, principium et sapientia Altissimique potentia, descendit in prophetas.

3) Vgl. Möhler, Patrol. S. 297 und 298.

4) Unter den katholischen Theologen faßt namentlich Petavius (De Trin. l. 1, c. 3, nr. V) und neuerdings Schwane §. 14 die Orat. adv. Graec. 4 & 5 vorgetragene Lehre so auf, als ob Tatian unter dem Logos die Idee

III. Während die Apologeten nur beiläufig von der Trinität handelten, hatten jene Väter, welche gegen den Gnosticismus, kämpften, Anlaß, sich über die absolut einfache Einheit und die Dreifaltigkeit Gottes gründlicher auszusprechen. Unter ihnen ragt der heil. Irenäus[1]) sowohl durch die Autorität seines Zeugnisses, als durch die Correktheit seiner theologischen Exposition hervor.

„Die Kirche, obwohl auf der ganzen Erde zerstreut, hat von den Aposteln und ihren Schülern empfangen den Glauben an den Einen Gott, den allmächtigen Vater, der den Himmel und die Erde und das Meer und Alles, was in ihnen ist, erschaffen hat, und an den Einen Christus Jesus, den Sohn Gottes, der Fleisch geworden ist zu unserer Erlösung; und an den Einen heiligen Geist, der durch die Propheten verkündet hat die Heilsordnungen, und die Ankunft, und die Geburt aus der Jungfrau, und das Leiden, und die Auferstehung von den Todten, und die leibliche Aufnahme in den Himmel des vielgeliebten Christus Jesus unseres Herrn, und seine Wiederkunft vom Himmel in der Herrlichkeit des Vaters, um Alles wiederherzustellen, und alles Fleisch der ganzen Menschheit zur Auferstehung zu rufen, damit vor Christus Jesus, unserem Herrn und Gott, und Heiland und König, nach dem Wohlgefallen des Vaters, des Unsichtbaren, jedes Knie sich beuge Derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind, und jegliche Zunge ihn bekenne, und damit er gerechtes Urtheil fälle über Alle, nämlich die Geister der Bosheit und die Engel, die gesündigt und abtrünnig geworden, und die gottlosen, ungerechten, unbotmäßigen und gottlästernden Menschen in das ewige Feuer sende, den gerechten und frommen aber, welche die Gebote gehalten haben und, sei es

---

Gottes von der Welt verstanden habe, welche erst bei der Schöpfung als Hypostase aus Gott hervorgetreten sei und die Welt aus der von ihm erschaffenen Materie gebildet habe. Thomassin (De Trin. c. 42, XI), Maranus, theilweise auch Möhler und Kuhn fassen dagegen die Lehre Tatian's in günstigerer Weise auf. Hiernach trägt er in der fraglichen Stelle nur die Lehre vom Logos endiathetos und prophorikos in dem oben angedeuteten richtigen Sinne vor, wonach der ewig in Gott persönlich subsistirende und dem Vater consubstantiale Logos nach Gottes Willen in der Schöpfung, wie nachher vollkommener in der Menschwerdung sich offenbarte. Für diese Auffassung spricht namentlich, daß Tatian für seine Logoslehre auf den Glauben sich beruft, daß er an anderen Stellen Christus den in Menschengestalt erschienenen Gott nennt und ihn von dem Vater unterscheidet, sowie daß er gegen den Platonismus polemisirt.

1) *Massuet*, Diss. 3, art. 5. *Thomassin*, De Trin. c. 43. Möhler, Patrol. S. 357. Schwane, Dogmengesch. d. vornic. Zt., §. 16.

von Anbeginn an, sei es nach ihrer Buße und Bekehrung, in seiner Liebe ausgeharrt sind, als gnädigen Lohn das Leben und die Unsterblichkeit schenke und mit der ewigen Glorie umkleide[1]." Was kann die Grunddogmen der Kirche, insbesondere das Trinitätsdogma, klarer und genauer bezeugen, als dieses Bekenntniß des katholischen und apostolischen Glaubens aus dem Munde des großen Kirchenvaters und Martyrers?

Die nähere theologische Entwickelung des Trinitätsdogmas knüpft sich bei Irenäus an seine Widerlegung der gnostischen Häresie.

Der die Gottes- und Trinitätslehre zunächst berührende Irrthum des Gnosticismus ist seine Emanationslehre. Nach der allen gnostischen Secten[2] gemeinsamen Lehre emaniren aus dem göttlichen Urwesen s. g. Aeonen. Diese Aeonen sind nicht Geschöpfe, sondern Ausflüsse, Theile des göttlichen Wesens selbst; sie sind aber auch nicht dem höchsten Gotte consubstantial und immanent, wie nach der Lehre der Wahrheit Sohn und Geist dem Vater consubstantial und immanent sind, sondern sie sind außer dem höchsten Gott und von unermeßlich geringerer Würde und Wesenheit; sie sind endlich, der Veränderung und dem Leiden unterworfen, unfähig den höchsten Gott vollkommen zu erkennen. Damit verbanden die Gnostiker,

---

1) Ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν Ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, πίστιν· καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας, καὶ τὰς ἐλεύσεις, καὶ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν, καὶ τὸ πάθος, καὶ τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν, καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν τοῦ ἠγαπημένου Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, καὶ τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς παρουσίαν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος, ἵνα Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν καὶ θεῷ καὶ σωτῆρι καὶ βασιλεῖ κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ πατρὸς τοῦ ἀοράτου πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται αὐτῷ, καὶ κρίσιν δικαίαν ἐν τοῖς πᾶσι ποιήσηται, τὰ μὲν πνευματικὰ τῆς πονηρίας καὶ ἀγγέλους παραβεβηκότας καὶ ἐν ἀποστασίᾳ γεγονότας, καὶ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους καὶ βλασφήμους τῶν ἀνθρώπων εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψῃ, τοῖς δὲ δικαίοις καὶ ὁσίοις καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τετηρηκόσι καὶ ἐν τῇ ἀγάπῃ αὐτοῦ διαμεμενηκόσι, τοῖς ἀπ' ἀρχῆς τοῖς δὲ ἐκ μετανοίας, ζωὴν χαρισάμενος ἀφθαρσίαν δωρήσηται καὶ δόξαν αἰωνίαν περιποιήσῃ. *Iren.* Adv. haeres. l. 1, c. 10 (*Migne*, Patr. graec. tom. 7, col. 549.). Cf. l. 3, c. 4, nr. 2 (*Migne*, col. 855.).

2) Eine ausführliche, sehr gründliche und klare Exposition der gnostischen Systeme findet man in Card. Hergenröther's Kirchengesch. Bd. 1, S. 113 ff.

namentlich die Valentinianer, den weiteren Irrthum, daß sie von den unmittelbar aus dem göttlichen Urwesen emanirten Aeonen andere und von diesen wiederum andere Aeonen in absteigender Stufenfolge ausgehen ließen. Die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Aeonen bezeichneten sie theils durch Namen göttlicher Eigenschaften, theils durch die Namen, welche nach Schrift und Ueberlieferung den göttlichen Personen beigelegt werden, so aber, daß sie Namen, welche nur verschiedene Bezeichnungen derselben göttlichen Person sind, an verschiedene Aeonen vertheilten, indem ihnen namentlich der Nus oder der Monogenes ein anderer Aeon war, als der Logos u. s. w. Endlich ließen die Gnostiker, namentlich die Valentinianer, die Emanationen in Weise geschlechtlicher Fortpflanzung in Syzygien sich vollziehen, indem der Bythos mit der Sige den Nus und die Aletheia, diese den Logos und die Zoë zeugten, u. s. w.

Der mit der emanatistischen Aeonenlehre engverbundene andere Grundirrthum der Gnostiker bestand darin, daß sie die Schöpfung und die Regierung der Welt, überhaupt alle göttlichen Werke nicht unmittelbar als Werke des höchsten Gottes, sondern als Werke untergeordneter Aeonen bezeichneten und überdies, wie wir in den betreffenden Lehrstücken sehen werden, alle die Werke Gottes betreffenden Dogmen gänzlich fälschten und entstellten. Hier interessiren uns die gnostischen Irrthümer und ihre Widerlegung durch die Väter, insbesondere Irenäus, nur in so weit, als sie die Gottes- und Trinitätslehre berühren.

Einerseits ist klar, daß der Gnosticismus sowohl die natürliche Gottesidee, als die christliche Trinitätslehre in einer solchen Weise fälscht, daß man mit Recht sagen kann, er stehe nicht mehr auf christlichem Boden, sondern sei specifisch heidnisch[1]), daher man ihn auch nicht einmal unter die antitrinitarischen Häresien zu zählen pflegt. Anderseits ist aber auch nicht zu leugnen, daß der Gnosticismus Keime aller antitrinitarischen Haupthäresien, insbesondere des Sabellianismus und des Arianismus, wie auch späterer und moderner Irrthümer in sich trägt[2]). Insofern bot er den Vätern, insbesondere dem heil. Irenäus Anlaß, die christliche Gottes- und Trinitätslehre scharf und allseitig auseinander zu setzen und dadurch bereits die Irrthümer späterer Häretiker zu widerlegen. Umgekehrt wird uns auch die Art und Weise, wie

1) Dieses wirft Irenäus oftmals den Gnostikern vor, z. B. *C. haer.* l. 2, c. 14 (*Migne*, l. 749), wo er sagt, daß der Gnosticismus nur die heidnische Lehre von den Theogonien unter neuen Namen wiederhole.

2) Vgl. *Massuet*, l. c. nr. 48 und Art. 1, §. 5 sq.

namentlich Irenäus die Trinitäts- und die Logoslehre darstellt, aus dem Gegensatz, den er bekämpft, verständlich, und lösen sich dadurch von selbst manche Schwierigkeiten, die man in der Lehre des Irenäus gefunden hat.

1. Den Wahn des Emanatismus in seinem innersten Kern erfassend, setzt Irenäus vor Allem der gnostischen Aeonenlehre die absolute Einfachheit und Unendlichkeit des göttlichen Wesens entgegen.

Sowie außer Gott kein anderes aus sich selbst seiendes Wesen existiren kann, weil sonst Gott nicht das unendliche Wesen, das absolute Pleroma wäre[1]), so können auch in dem göttlichen Wesen selbst wegen seiner von der Unendlichkeit geforderten absoluten Einfachheit keine Theilungen, keine Emanationen nach Außen stattfinden, und kann man in ihm keinen realen Unterschied zwischen verschiedenen Eigenschaften und Kräften behaupten, wie dieses die Gnostiker thun. Wohl ist, wie der Glaube uns lehrt, der Logos vom Vater real verschieden, aber nur relativ der Persönlichkeit nach und ohne Aufhebung der Wesensidentität; daher darf man auf das göttliche Sprechen des Wortes nicht die Unvollkommenheiten menschlichen Denkens und Sprechens und menschlicher Affecte übertragen, es demnach nicht als eine Emanation nach Außen, außerhalb des göttlichen Pleroma betrachten[2]).

2. Sodann zeigt er aus der heiligen Schrift, der Tradition und der Natur der Sache, daß die Namen Logos, Eingeborener, Sohn Gottes, Licht, Leben, Christus, Weltschöpfer nicht verschiedene Wesen oder Hypostasen, sondern eine und dieselbe zweite Person der Gottheit, die für uns Mensch geworden, bezeichnen[3]).

3. Die Gnostiker lehrten, daß der Logos vom höchsten Gott wesentlich verschieden sei, daß er tief unter ihm stehe, ihn nicht begreife; dem gegenüber zeigt Irenäus aus Schrift und Ueber-

---

1) *C. haer.* l. 2, c. 1, nr. 2 (*Migne* l. c. col. 710.). S. Bd. 3, S. 299, Note 4.

2) *C. haer.* l. 2, c. 13, nr. 3 abgedr. Bd. 3, S. 439, Note 1 und die dort citirten Stellen.

3) Discite igitur, insensati, beschließt er seine deßfallsigen Auseinandersetzungen, quoniam Jesus, qui passus est pro nobis, qui inhabitavit in nobis, idem ipse est et Verbum Dei . . . Cum enim unus et idem ostenditur Logos, et Monogenes, et Zoë, et Phos, et Soter, et Christus Filius Dei, et hic idem incarnatus pro nobis, soluta est octonationis (ὀγδοάδος — über die selige Ogdoas der Valentianer s. Hergenröther a. a. O. S. 133.) illorum compago. *Adv. haer.* l. 1, c. 9, nr. 3 (*Migne*, col. 542 & 543.).

lieferung, wie aus der der Natur der Sache, die Consubstantialität[1]), die ewige Coexistenz[2]), die absolute Gleichheit[3]),

1) Die Offenbarung und die Kirche kennen nur Einen wahren Gott; nur in uneigentlichem Sinne werden die Adoptivkinder Gottes Götter genannt. Nun nennt aber Offenbarung und Kirche den Sohn, wie den Vater, im eigentlichen Sinne Gott. Vater und Sohn sind also derselbe Eine wahre Gott. Dies in Kürze der positive Beweis des Irenäus: Quum enim declaratum sit manifeste, quoniam neminem alium Deum vocaverunt, ... nisi solum Deum Patrem et Verbum ejus, qui in omnibus principatum habet, manifeste erit ostensum, factorem coeli et terrae, qui locutus sit cum Moyse, et legis dispositionem ei dederit, qui convocaverit patres, Dominum Deum confiteri eos, et alterum neminem nosse. *Adv. haer.* l. 3, c. 15 (al. 16), nr. 3 (*Migne*, col. 919.). Wie wir unten noch sehen werden, lehrt Irenäus, daß der Sohn es war, der im A. T. zu Moses, den Patriarchen und Propheten sprach. Dadurch erhält diese Stelle noch größeres Licht. Vgl. auch *Adv. haer.* l. 4, c. 1, nr. 1 (*Migne*, col. 975.). Daß hier und in anderen Stellen Irenäus seinem nächsten Zwecke gemäß nur den Sohn nennt, schließt selbstverständlich den heiligen Geist nicht aus, dessen göttliche Persönlichkeit er, wie wir unten sehen werden, nicht minder klar lehrt. — Irenäus beweist aber die Consubstantialität des Logos mit dem Vater auch aus der Natur der Sache: denn aus dem vom Glauben gelehrten und von den Häretikern zugegebenen Ausgang des Logos aus dem Wesen Gottes des Vaters ist klar, daß der Logos nothwendig dem Vater absolut consubstantial und immanent ist: denn Gottes Wesen ist unendlich und untheilbar; was daher aus und in Gott ist, ist Gott selbst. Hieraus beweist Irenäus insbesondere, daß der Logos absolut vollkommen und leidensunfähig ist, wie Gott der Vater. Non enim ut compositum animal quiddam est omnium Pater, praeter Nun, quemadmodum praeostendimus; sed Nus Pater, et Pater Nus. Necesse est itaque et eum, qui ex eo est Logos, imo magis autem ipsum Nun, cum sit Logos, perfectum et impassibilem esse; et eas quae ex eo sunt emissiones, ejusdem substantiae cum sint, cujus et ipse, perfectas et impassibiles et semper similes cum eo perseverare, qui eas emisit. *Adv. haer.* l. 2, c. 17, nr. 7 (*Migne*, col. 764.). Das Letztere sagt Irenäus im Hinblick auf die gnostische Lehre, wonach vom Logos wieder andere Emanationen ausgehen. Diese, sagt er, seien ebenso nothwendig, wie der Logos dem mit dem Vater identischen Nus, dem Logos consubstantial und absolut gleich. Damit gibt natürlich Irenäus nicht eine Mehrheit von Emanationen aus dem Logos zu, wohl aber hat das Argument seine Giltigkeit bezüglich des heiligen Geistes.

2) Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus. *Adv. haer.* l. 4, c. 20, nr. 1 (*Migne*, col. 1032.). Semper autem coexistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem, et Angelis, et Archangelis, et Potestatibus, et Virtutibus, et omnibus, quibus vult revelare Deus. *Adv. haer.* l. 2, c. 30, nr. 9 (*Migne*, col. 823.). Non enim infectus es, o homo, neque semper coexistebas Deo, sicut proprium ejus Verbum. *Adv. haer.* l. 2, c. 25, nr. 3 (*Migne*, col. 799.).

3) Diese absolute Gleichheit ergibt sich bereits genügend aus den bisher an-

die gegenseitige Innewohnung[1]), das gegenseitige absolute Begreifen und Erkennen des Vaters und des Sohnes[2]). Daher kann man sagen, daß der unendliche und deßhalb unermeßliche Vater dennoch ein Maß habe, nämlich den unendlichen und unermeßlichen Sohn: denn dieser begreift und umfaßt ihn[3]).

4. Gegenüber der gnostischen Lehre, daß die Welt nicht durch den höchsten Gott, sondern durch einen tief unter ihm stehenden Aeon als Demiurgen erschaffen sei, zeigt Irenäus oftmal und mit vielen positiven und speculativen Argumenten, daß es keinen anderen Schöpfer gebe, als allein den einzigen, allein wahren und höchsten Gott; zugleich aber lehrt er, daß der Logos Alles erschaffen hat; oder, was dasselbe ist, daß der Vater Alles erschuf, ordnete und vollendete durch den Logos und durch den heiligen Geist; nicht als ob diese Mittelwesen, oder Werkzeuge Gottes wären. Denn gerade da, wo Irenäus sagt, daß Gott Alles durch sein Wort und seinen Geist erschaffen habe, lehrt er auf's Nachdrücklichste, daß Gott nicht, wie die Gnostiker wähnten, eines Werkzeuges oder eines Mittels bedarf. Daraus ergibt sich auch klar, was Irenäus durch den Vergleich sagen will, daß Gott deßhalb keines Werkzeuges oder Mittels bedürfe, weil er seine eigenen Hände habe: nämlich den Logos und den Geist, die ewig bei ihm sind[4]). Nimmermehr also wollte

---

geführten Stellen, wonach der Sohn mit dem Vater und heiligen Geist im wahren und eigentlichen Sinne der wahre Gott ist, sowie aus allen jenen fast unzähligen Stellen, in denen Irenäus, unter Anführung und Erklärung vieler Schriftstellen, Christus als den wahren Herrn bezeichnet und ihm göttliche Attribute beilegt. Man vgl. nur *Adv. haer.* l. 3, c. 6 & lib. 3, c. 8, nr. 2 & 3.

1) Per Filium itaque, qui est in Patre et habet in se Patrem, is qui est, manifestatus est Deus. *Adv. haer.* l. 3, c. 6, nr. 2 (*Migne*, col. 861.).

2) Et Patrem quidem invisibilem et indeterminabilem, quantum ad nos est, cognoscit suum ipsius Verbum, et cum sit inenarrabilis, ipse enarrat eum nobis: rursum autem Verbum suum solus cognoscit Pater: utraque autem haec sic se habere manifestavit Dominus. *Adv. haer.* l. 4, c. 6, nr. 3 (*Migne*, col. 988.).

3) Et bene qui dixit, ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum, mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum. *Adv. haer.* l. 4, c. 4, nr. 2 (*Migne*, col. 982.).

4) Non ergo Angeli fecerunt nos, nec nos plasmaverunt, nec Angeli potuerunt facere imaginem Dei, nec alius quis, praeter Verbum Domini, nec virtus longe absistens a Patre universorum. Nec enim indigebat horum Deus ad faciendum, quae ipse apud se praedefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper Verbum

der große Kirchenvater, der überall die Unendlichkeit und absolute Einfachheit Gottes hervorhebt, durch diesen Vergleich den Sohn und Geist als Glieder oder Theile des Vaters bezeichnen — sondern nur die Consubstantialität der drei göttlichen Personen aussprechen.

5. Da die Gnostiker, insbesondere die Marcioniten, behaupteten, daß der Gott des alten Testamentes ein anderer, niederer Gott, resp. Aeon, als der des neuen Testamentes sei, so ist es ein Hauptbestreben des hl. Irenäus, die Identität des Gottes des neuen und alten Bundes darzuthun, und hat er namentlich fast das ganze vierte Buch seines Werkes der Erklärung und Begründung dieser Wahrheit gewidmet. Insbesondere lehrt er, daß der Logos, der, vom Vater gesendet, in Christus Mensch geworden ist und uns erlöst hat, bereits im Paradiese und im ganzen Verlauf des alten Bundes erschienen sei und zu den Menschen geredet habe[1]). Denn sowie der Vater Alles durch den Logos erschaffen hat und nichts erschaffen ist ohne ihn, so offenbart er sich auch durch ihn, und nur durch ihn[2]). Daher können wir den Vater, den Unsichtbaren, nur durch den Sohn erkennen; aber durch und in dem Sohn erkennen wir wahrhaft den Vater, denn wer den Sohn

---

et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens: „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.“ Ipse a semetipso substantiam creaturarum, et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens. Bene ergo pronuntiavit scriptura (er meint *Hermae Pastor* l. 2, mand. 1 f. oben S. 269, Note 1) quae dicit: „Primo omnium crede, quoniam unus est Deus, qui omnia constituit, et consummavit; et fecit ex eo quod non erat, ut essent omnia.“ *Adv. haer.* l. 4, c. 20, nr. 1 & 2 (*Migne*, col. 1032). Diese Stelle — eine unter vielen ähnlichen — genügt vollständig, um sowohl die Trinitäts-, als Schöpfungslehre des heil Irenäus in's klarste Licht zu stellen. Man bemerke auch, welche besondere Beweise der Gottheit des Logos in dieser Stelle liegen. Der Eine wahre Gott allein ist Schöpfer und kann schöpferische Ursache und Urbild der Dinge, insbesondere des Menschen, dieses Ebenbildes Gottes, sein; nun ist aber der Logos schöpferische Ursache und ist Urbild des Menschen, also ist er, wie auch der heilige Geist, mit dem Vater derselbe Eine wahre Gott. Daß in unserer Stelle die ewige Coexistenz des Sohnes und Geistes ausgesprochen ist, haben wir bereits gesehen (S. 287, Note 2). Darin ist auch die Nothwendigkeit des Seins und somit des Ausgangs beider enthalten, im Unterschied von der freien Erschaffung der Welt.

1) *Adv. haer.* l. 4, c. 5, nr. 2 (*Migne*, col. 985.) faßt Irenäus das Ergebniß seiner vorher geführten Beweise aus dem alten und neuen Testamente in den Worten zusammen: Ipse igitur Christus cum Patre vivorum est Deus, qui locutus est Moysi, qui et patribus manifestatus est.

2) *Adv. haer.* l. 2, c. 30, nr. 9 f. oben S. 287, Note 2.

sieht, sieht den Vater. Dadurch leugnet Irenäus keineswegs, daß auch der Sohn seiner Gottheit nach unsichtbar ist, wie der Vater, sondern sagt nur, daß der Sohn in den Theophanien und zuletzt durch seine Menschwerdung erschienen ist [1]). Auch leugnet er nicht die Möglichkeit, daß der Vater erscheine, sondern nur, daß er gesendet werde, und betont, daß Gott sich wirklich in seiner zweiten Person geoffenbart hat und daß dieses dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater und zur Creatur angemessen war. Gott ist für die Menschen unsichtbar, und nur so weit er sich den Menschen offenbaren will, wird er ihnen erkennbar; er offenbart sich aber in verschiedenen Stufen: durch die Prophetien im alten Bunde, welche Irenäus hier dem heiligen Geiste zueignet, der die Menschen auf den Sohn vorbereitet; durch den Sohn, der uns zum Vater führt; endlich in der Glorie, die uns der Vater schenkt [2]).

6. Da die Gnostiker vielfach behaupteten, daß die Weltbildung durch den Demiurgen, wie dessen Offenbarungen im alten Bunde, ohne, ja wider den Willen des höchsten Gottes geschehen seien, so hebt der heil. Irenäus öfters hervor, daß der Logos und der hei-

---

1) Man lese nur *Adv. haer.* l. 4, c. 38 (*Migne*, col. 1105 sq.). Wie eine Mutter ihrem Kinde wohl feste Speise geben könnte, aber nicht gibt, weil das Kind sie nicht vertragen kann, so hat auch Gott sich in einer der menschlichen Schwäche entsprechenden Weise geoffenbart, ja das Wort ist selbst Fleisch geworden, hat sich zur menschlichen Kindheit herabgelassen, und ist deßhalb nicht in seiner göttlichen Herrlichkeit erschienen. Et propter hoc Dominus noster in novissimis temporibus, recapitulans in semetipso omnia, venit ad nos, non quomodo ipse poterat, sed quomodo illum nos videre poteramus. Ipse enim in sua inennarabili gloria ad nos venire poterat: sed nos magnitudinem gloriae ipsius portare non poteramus. Et propter hoc, quasi infantibus, ille qui erat panis perfectus Patris, lac nobis semetipsum praestavit, quod erat secundum hominem ejus adventus: ut quasi a mamilla carnis ejus enutriti, et per talem lactationem assueti manducare et bibere Verbum Dei, et eum, qui est immortalitatis panis, qui est Spiritus Patris, in nobis ipsis continere possimus. Und weiter unten: Et propter hoc, coinfantiatum est homini Verbum Dei, cum esset perfectus, non propter se, sed propter hominis infantiam.

2) Homo etenim a se non videt Deum, ille autem volens videtur ab hominibus, quibus vult, et quando vult, et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus: visus quidem tunc per spiritum prophetice (al. prophetiae), visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno coelorum paternaliter, Spiritu quidem praeparante hominem in Filio (al. Filium) Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in vitam aeternam, quae unicuique ex eo est, quod videat Deum. *Adv. haer.* l. 4, c. 20 (al. 37), nr. 5 (*Migne*, col. 1035.). Vgl. *Adv. haer.* l. 5, c. 36, nr. 2 (*Migne*, col. 1223.). S. unten S. 293, Note 3.

lige Geist immer und nothwendig nach dem Willen des Vaters handeln und stets vollziehen, was der Vater ihnen aufträgt[1]). Dadurch lehrt er aber nicht eine Unterordnung derselben unter den Vater im Sinne des Subordinatianismus, sondern lediglich ihren Ausgang vom Vater und die, gerade aus der Wesenseinheit entspringende absolute und nothwendige Uebereinstimmung, weil Willensidentität, der göttlichen Personen; ist ja der Sohn und der heilige Geist mit dem Vater derselbe Eine wahre Gott.

7. Das Bisherige empfängt ein neues Licht durch Alles, was der heil. Irenäus bezüglich der Generation des Logos lehrt. Dieselbe ist nämlich ein all' unsere Begriffe übersteigendes Geheimniß[2]). Daher sind alle Aussagen inadäquat. Wohl ist der Sohn das Wort des Vaters, aber nimmer darf die Production des ewigen Wortes der Production eines menschlichen Wortes und Gedankens gleichgestellt werden[3]). Dasselbe gilt von der Vergleichung der göttlichen Zeugung mit dem Ausgang der Strahlen von der Sonne, des Lichtes vom Lichte, der Zweige vom Stamme[4]). Alles dieses sind nur unvollkommene Analogien. Daher dürfen wir nimmer uns anmaßen, das nur durch den Glauben uns bekannte Geheimniß der Trinität und der göttlichen Productionen und Processionen begreifen zu wollen, wie dieses die Gnostiker thun.

Um dieselben in dieser Beziehung zur Demuth zu ermahnen, weist er sie hin auf das Beispiel Jesu Christi, der, obwohl er der göttliche Logos selbst ist, doch den Jüngern, die ihn um den Tag des letzten Gerichtes fragten, die Antwort gab, daß derselbe nur dem Vater bekannt sei. Dadurch leugnet Irenäus, der die Gottheit und das absolute Wissen des Logos so energisch lehrt,

---

1) Ministrat enim ei (Patri) ad omnia sua progenies et figuratio sua (ejus), id est Filius et Spiritus Sanctus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli. *Adv. haer.* l. 4, c. 7, nr. 4 (*Migne*, 993.).

2) Si quis itaque nobis dixerit: quomodo ergo Filius prolatus a Patre est? dicimus ei, quia prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem existentem, nemo novit; non Valentinus, non Marcion, neque Saturninus, neque Basilides, neque Angeli, neque Archangeli, neque Principes, neque Potestates, nisi solus qui generavit, Pater, et qui natus est, Filius. *Adv. haer.* l. 2, c. 7, nr. 6 (*Migne*, col. 809.).

3) Et in quo distabit Dei Verbum, imo magis ipse Deus, cum sit Verbum, a verbo hominis, si eandem habuerit ordinationem et emissionem generationis? *Adv. haer.* l. 2, c. 13, nr. 8 (*Migne*, col. 747.).

4) L. c. nr. 5 & 8.

keineswegs, daß das göttliche Wissen Christi sich auch auf den Gerichtstag erstreckte, vielmehr sagt er nur, daß Christus dadurch uns Menschen die Lehre habe geben wollen, daß wir uns nicht anmaßen sollen, die Geheimnisse des Vaters zu erforschen. Dieses Beispiel hat er uns aber als Mensch gegeben, als welcher er ja überhaupt unser Vorbild ist, wie er auch das Wort: der Vater ist größer als ich, als Mensch und zu unserer Belehrung gesprochen hat [1]).

8. Wir haben in dem Bisherigen vorzugsweise nur den Logos betrachtet und Irenäus spricht auch seinem Zwecke gemäß vorzugsweise nur von ihm. Daß er aber auch den heiligen Geist als dritte Person der Gottheit glaubt und lehrt und in Allem dem Vater und dem Sohne gleichstellt, haben wir zum Theile bereits in den angeführten Stellen [2]) gesehen; dasselbe ist aber auch in anderen Stellen ausgesprochen, worin er die drei göttlichen Personen erwähnt. Eigenthümlich ist es dem Irenäus, daß er den heiligen Geist die Weisheit nennt. Es beruht dieses auf seiner Exegese gewisser Stellen des alten Testamentes, welche neben dem Wort die Weisheit nennen oder sonst von der Weisheit handeln [3]). Das Zeugniß des Irenäus für die dritte Person der Gottheit wird dadurch selbstverständlich nicht im mindesten beeinträchtigt.

9. Daß Irenäus den Sohn und den heiligen Geist mit dem Vater als den Einen alleinigen Gott betrachtet, geht namentlich aus jenen Stellen hervor, worin er sagt, daß der höchste Gott Alles durch sich selbst schaffet und wirkt, während er zu-

---

1) Etenim siquis exquirat causam, propter quam in omnibus Pater communicans Filio solus scire horam et diem a Domino manifestatus est, neque aptabilem magis, neque decentiorem, nec sine periculo alteram, quam hanc inveniat in praesenti (quoniam enim solus verax magister est Dominus), ut discamus per ipsum, super omnia esse Patrem. *Etenim Pater*, ait, *major me est;* et secundum agnitionem itaque praepositus esse Pater annuntiatus est a Domino nostro ad hoc, ut et nos, in quantum in figura hujus mundi sumus, perfectam scientiam et tales quaestiones concedamus Deo, et ne forte quaerentes altitudinem Patris investigare, in tantum periculum incidamus, ut quaeramus, an super Deum alter sit Deus. *Adv. haer.* l. 2, c. 28, nr. 8, col. 811.

2) S. S. 284, Note 1. S. 287, Note 2. S. 290, Note 2. S. 291, Note 1.

3) Et quoniam Verbum, id est Filius, semper cum Patre erat per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait: Deus sapientia fundavit terram etc. *Adv. haer.* l. 4, c. 20, nr. 3 (*Migne*, col. 1033.).

gleich sagt, daß er Alles wirke und schaffe durch sein Wort[1]). Was also das Wort wirkt, wirkt Gott selbst. Gott allein ist unerschaffen und absolut unabhängig, alles Andere ist erschaffen und von Gott abhängig; nun schreibt Irenäus aber jenes Nichterschaffensein und jene absolute Unabhängigkeit, die keinen Höheren über sich haben kann, in gleicher Weise dem Sohne und heiligen Geiste, wie dem Vater zu, indem er den einzelnen Personen die Werke Gottes in Weise der Appropriation zueignet[2]). In gleichem, nicht in subordinatianischem Sinne sagt er auch, daß wir durch den heiligen Geist zum Sohne und durch diesen zum Vater, wie auf Stufen, gelangen[3]). Erwähnen wir zum Schlusse noch jenes lichtvollen Ausspruchs, in welchem Irenäus erklärt, daß Gott der Welt, insbesondere des Menschen, zu seiner Verherrlichung nicht bedurft habe, und als Grund hiefür daran erinnert, daß ja der Vater von dem in ihm seienden Logos vor aller Schöpfung ewiglich verherrlicht ist, wie hinwiederum der Vater den Logos verherrlicht[4]). Daß aber Irenäus, wenn er den Logos und den heiligen Geist Gott nennt, dieses im wahrsten und

1) S. oben S. 288, Note 4.

2) *Adv. haer.* l. 4, c. 38, nr. 3. Nachdem Irenäus davon geredet, daß der aus Nichts erschaffene Mensch durch Gottes Gnade Unvergänglichkeit und so eine gewisse Theilnahme an dem Leben des Unerschaffenen erlange, fährt er also fort: Et sic principalitatem quidem habebit in omnibus Deus, quoniam et solus infectus, et prior omnium, et omnibus, ut sint, ipse est causa: reliqua vero omnia in subjectione manent Dei. Subjectio autem Dei incorruptelae perseverantia est, incorruptela autem gloria infecti. Per hanc igitur ordinationem, et hujusmodi convenientiam, et tali ductu, factus et plasmatus homo secundum imaginem et similitudinem constituitur infecti Dei, Patre quidem sentiente et jubente, Filio vero ministrante et formante, Spiritu vero nutriente et augente, homine vero paulatim proficiente et perveniente ad perfectum, id est proximum infecto fieri. Perfectus enim est infectus; hic autem est Deus. (*Migne*, l. c. 1108.) Der unerschaffene Gott ist der Dreieine, der den Menschen schafft. Daß durch das jubere des Vaters und das ministrare des Sohnes keine Subordination ausgedrückt ist, haben wir bereits erklärt.

3) Hanc esse ad ordinationem et dispositionem eorum qui salvantur, dicunt presbyteri Apostolorum discipuli, et per hujusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem. *Adv. haer.* l. 5, c. 36, nr. 2 (*Migne*, col. 1223.).

4) Igitur initio non quasi indigens Deus hominis plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. Non enim solum ante Adam, sed et ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo; et ipse a Patre clarificabatur, quemadmodum ipse ait: „Pater, clarifica me claritate, quam habui apud te, priusquam mundus fieret.“ *Adv. haer.* l. 4, c. 14, 1 (*Migne*, col. 1010.).

eigentlichsten Sinne thut, und daß er die drei göttlichen Personen nicht etwa nur durch Gattungseinheit verbunden denkt, sondern als den numerisch Einen Gott faßt, darüber kann nach allem Bisherigen nicht der mindeste Zweifel sein; es hat dieses aber auch Irenäus wiederholt auf's Klarste und Schärfste ausgesprochen[1]).

§. 232.

Vornicänische Väter. Fortsetzung.

I. Auch die Alexandriner bezeugen klar das katholische Trinitätsdogma. Wenn sie in der wissenschaftlichen Erklärung desselben mitunter minder genauer Ausdrücke sich bedienen und deßhalb zum Theil subordinatianischer Anschauungen beschuldigt werden, so haben doch mit Recht die meisten und angesehensten Theologen sie von einem Irrthum im Glauben freigesprochen und ihre betreffenden Aeußerungen in günstigem Sinne ausgelegt[2]). So ist namentlich von Clemens von Alexandrien zu urtheilen. Das ist, sagt derselbe, das große Geheimniß: der Eine Vater, der Eine Logos, der Eine heilige Geist, der allherrschende und allgegenwärtige Gott[3]). Mit einem begeisterten Gebete an den dreieinigen Gott schließt er seinen Παιδαγωγός[4]). Alle seine Schriften

---

1) Zum Belege wollen wir nur noch *Adv. haer.* l. 3, c. 8, nr. 3 anführen, wo Irenäus zeigt, daß nichts Erschaffenes im eigentlichen Sinne Gott genannt werden kann. Ipse enim infectus et sine initio et sine fine et nullius indigens, ipse sibi sufficiens et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum praestans; quae vero ab eo sunt facta, initium sumpserunt. Quaecunque autem initium sumpserunt et dissolutionem possunt percipere et subjecta sunt et indigent ejus, qui se fecit; necesse est omnimodo, uti differens vocabulum habeant apud eos etiam, qui vel modicum sensum in discernendo talia habent; ita ut is quidem, qui omnia fecerit, cum Verbo suo juste dicatur Deus et Dominus solus; quae autem facta sunt, non jam ejusdem vocabuli participabilia esse, neque juste id vocabulum sumere debere, quod est creatoris. (*Migne*, col. 868.) — Also der Vater und das Wort (resp. der heilige Geist) sind der alleinige Herr und Gott, der Schöpfer aller Dinge. Welch' scharfe Widerlegung des Arianismus liegt zugleich in dieser Stelle!

2) Vgl. *Thomassin*, De SS. Trin. c. 44. *Prud. Maran.*, Div. D. N. J. Ch. l. 4, c. 10. *Franzelin*, De Deo trin. Thes. 11 etc. Möhler, Patrol. S. 459 ff.

3) O miraculum mysticum! Unus quidem est universorum Pater, unum est etiam Verbum universorum, et Spiritus Sanctus unus, et ipse est ubique. *Paedag.* 1, 6 (*Migne*, Patr. graec. t. 8, col. 299.).

4) Gratias agentes laudemus unum Patrem et Filium, Filium et Patrem, paedagogum et magistrum Filium, una cum sancto Spiritu, qui unus

sind voll der herrlichsten Bekenntnisse der Gottheit Christi, des menschgewordenen ewigen Logos. Der Sohn ist der göttliche, allmächtige Logos, das Alpha und Omega, der Anfang und das Ende[1]), der da ewig ist in dem, der ist[2]), durch den Alles erschaffen. Er ist das ewige, dem Seienden eingeborene Wort, der Abdruck der Herrlichkeit des Vaters[3]). Christus ist unser Schöpfer und Erlöser, wahrhaft Gott und Mensch zugleich[4]). In vielen anderen Stellen legt Clemens dem Logos, und deßhalb Christus, alle göttlichen Eigenschaften, Werke und Rechte bei[5]). Daß er aber den Sohn nicht etwa in sabellianischem Sinne als den Vater selbst betrachtet, geht genügend aus

---

est omnia, in quo omnia, per quem omnia sunt unum, per quem est aeternitas, cujus membra sumus omnes, cujus sunt gloria et saecula, qui est undequaque bonus, undequaque pulcher, undequaque sapiens, undequaque justus; cui gloria nunc et in saecula saeculorum. Amen. *Paed.* 3, 12 c. f. (*Migne,* l. c. col. 679.).

1) Ὁ λόγος . . . ἄλφα καὶ ὠμέγα, ἀρχὴ καὶ τέλος. *Paed.* 1, 6. (*Migne,* col. 292.).

2) Novum ergo canticum est Verbi, quod in principio et ante principium fuit, exortus, qui modo nobis effulsit; modo enim apparuit, qui olim erat, Servator; apparuit, qui ens est in ente (ὁ ἐν τῷ ὄντι ὤν); Verbum nempe, quod apud Deum erat, et a quo facta sunt omnia. *Cohort. ad gent.* c. 1 (*Migne,* t. 8, col. 62.).

3) Λόγος αἰώνιος . . ., οὗτος ὁ τῷ ὄντι μονογενὴς, ὁ τῆς τοῦ παμβασίλεως καὶ παντοκράτορος Πατρὸς δόξης χαρακτήρ. Aus der Ewigkeit des Logos argumentirt Clemens, daß die Christen älter seien als die Welt, da sie ewiglich im Worte präexistirten. At nos ante mundi constitutionem fuimus, ratione futurae nostrae productionis in ipso Deo quodammodo tum praeexistentes. Divini igitur Verbi, sive rationis, nos creaturae rationales sumus (τοῦ Θεοῦ Λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς) et per eum primi esse dicimur, quoniam *in principio erat Verbum. Cohort. ad gent.* c. 1 (*Migne,* col. 62.).

4) Hoc igitur Verbum Christus, non solum ut olim essemus causa fuit (nam ille tum erat in Deo), sed idem etiam bene esse nobis dedit, et jam nuper hominibus apparuit, qui solus uterque, Deus et homo, est, ut omnimodam nobis felicitatem daret. *Cohort. ad gentes,* c. 1 (*Migne,* col. 62.). Vgl. auch *Paed.* 1, 6 (*Migne,* col. 302), wo Clemens das Verbum carofactum die mamilla Patris nennt, woraus wir die Milch der göttlichen Nahrung trinken. Alimentum, id est Dominus Jesus, hoc est Verbum, Dei Spiritus incarnatus; caro coelestis sanctificata. Alimentum est lac Patris, quo solo aluntur infantuli. Ipse itaque, qui est dilectus et altor noster, Verbum, effudit pro nobis suum sanguinem, salutem humanae naturae afferens per quem, qui in Deum credidimus, ad mamillam Patris, quae curarum oblivionem inducit, nempe Verbum, confugimus. Herrliche Beweise für die Consubstantialität des Vaters und Sohnes, wie für die Wahrheit der Incarnation!

5) Nachweise bei *Maran* und *Thomassin.*

allem Bisherigen, sowie aus der Gesammtlehre des Clemens hervor, ergibt sich aber auch aus einer Reihe anderer Stellen. Nie war der Vater ohne den Sohn, sondern ewig ist er des Sohnes Vater[1]). Allein, obwohl persönlich unterschieden, sind Vater und Sohn das numerisch Eine göttliche Wesen, die absolute Monade, wie denn Clemens die absolute Einheit und Einfachheit Gottes[2]) auf's Klarste lehrt. Vater und Sohn sind derselbe Eine Gott, dieselbe höchste Einheit. Daher wohnen sie einander gegenseitig inne. Demgemäß beweist Clemens aus der Güte des Vaters und der Gerechtigkeit des Sohnes, daß derselbe Eine Gott gut und gerecht zugleich ist[3]).

Aus allem diesem ergibt sich auch die absolute Gleichheit des Sohnes mit dem Vater, die Clemens auch ausdrücklich in mannigfaltiger Weise ausspricht. Wahrhaft und wesenhaft Gott, ist der Logos dem Vater in Allem gleich[4]); ist ja in ihm die Fülle aller göttlichen Vollkommenheiten in absoluter Unendlichkeit und Einfachheit[5]).

Wenn wir die so correcte und klare Erkenntniß des Clemens von der Unendlichkeit und Einfachheit des göttlichen Wesens einer- und von der wahren Gottheit und Persönlichkeit des Logos und seiner numerischen Wesenseinheit mit dem Vater andererseits erwägen, so können wir nicht daran zweifeln, daß einige bei ihm vorkommende Ausdrücke, aus welchen man Subordinatianismus folgern wollte, keineswegs in diesem häretischen Sinne verstanden werden dürfen. Wenn er daher sagt, „die Natur des Sohnes sei dem Vater die

---

1) Sed neque Pater est sine Filio: simul enim cum eo, quod est Pater, est Filii Pater. *Strom.* 5, 1 (*Migne*, t. 9, col. 10.).

2) Unum autem est Deus, et ultra unum, et supra ipsam unitatem. *Paed.* 1, 8 (*Migne*, t. 8, col. 335.).

3) Man lese die ganze zur Mittheilung zu ausgedehnte Auseinandersetzung. *Paedag.* 1, 8 (*Migne*, col. 335 sq.).

4) Divinum Verbum, verus sine controversia Deus, cum Domino totius universitatis adaequatus (ὁ φανερώτατος ὄντως Θεὸς, ὁ τῷ Δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς), quoniam ejus Filius erat, et *Verbum erat in Deo. Cohort. ad gent.* c. 10 i. f. (*Migne*, col. 227.).

5) Est autem (Filius) infinitus unaquaque suarum potestatum (δυνάμεων) notione. Quamquam non sit vere unum, ut unum, neque multa ut partes Filius, sed ut omnia unum, unde etiam omnia. Est enim idem circulus omnium potestatum, quae in unum circumvolvuntur et uniuntur. Et ideo Logos dictus est „Alpha et Omega", cujus solius finis sit principium, et rursus desinit in id, quod est antea principium, nusquam distantiam accipiens et dimensionem. *Strom.* 4, 25 (*Migne*, t. 8, col. 1366.).

allernächste", so will er damit sicherlich nicht ausdrücken, daß der Sohn anderen und geringeren Wesens als der Vater sei, sondern er will damit offenbar nur den Personenunterschied bei voller Wesensidentität aussprechen; dieses um so mehr, da er in der betreffenden Stelle die göttliche Natur des Sohnes in der prägnantesten Weise lehrt[1]). Wenn er ferner sagt, daß der Sohn in Allem den Willen des Vaters vollziehe[2]), oder daß er das „Organ", die „Kraft", der „Wille", der „Arm", die „Energie" des Vaters sei[3]), so versteht Clemens diese Worte sicherlich nicht in einem subordinatianischen oder neu-platonischen Sinne, sondern er will dadurch nur das persönliche Verhältniß des Sohnes zum Vater und seine auf der Wesensidentität und der processio originis beruhende vollkommene Uebereinstimmung mit dem Vater ausdrücken. Wenn er ferner in einer die Consubstantialität des Sohnes mit dem Vater klar und energisch aussprechenden Stelle[4]) sagt, Gott habe den Logos „zum

---

1) Perfectissima autem et sanctissima, et maxime principalis, et quae maxime imperat, et est maxime regia, et longe beneficentissima, est natura (φύσις) Filii, quae est soli omnipotenti propinquissima (προσεχεστάτη). Haec est maxima excellentia, quae omnia ordinat ex voluntate Patris, et optime gubernat universum, indefessa et inexhausta potestate cuncta operans, propterea quod agit arcanas respiciens notiones. Nunquam enim a sua excedit specula Dei Filius, ut qui non dividatur, non dissecetur, non transeat a loco ad locum, sit autem semper ubique, et contineatur nusquam: totus mens, totus lux paterna, totus oculus, qui omnia videt, omnia audit, scit omnia, potestate scrutatur potestates. *Strom.* 7, 2 (*Migne,* t. 9, col. 407.). Mit Recht macht Franzelin (l. c. p. 168) darauf aufmerksam, daß der Sohn auch ratione originis als der dem Vater nächste bezeichnet werden kann, insofern die Zeugung der Spiration der Ordnung nach vorausgeht, wie Gregor von Nyssa (Quod non tres Dii, ad Abl.) sagt: Indifferentiam naturae confitentes non negamus differentiam ratione principii et principiati, in quo solo unum ab altero distingui intelligimus, quia unum credimus esse principium, aliud ex principio. Et in hoc, quod est esse ex principio, iterum aliam intelligimus differentiam, unum enim (Filius) est proxime ex primo, aliud (Spiritus sanctus) est per proximum ex primo, ut et ratio unigeniti in Filio indubitata maneat, et Spiritum sanctum ex patre esse medio Filio non ambigatur, qui ordo medii et rationem uniginiti Filio reservet et Spiritum sanctum a naturali relatione ad Patrem non sejungat.

2) S. die vorstehende Note.

3) Solche Ausdrücke, die man zum Theil der heiligen Schrift entnahm, kommen auch im unbestritten orthodoxen Sinne bei späteren Vätern vor. So nennt z. B. auch Athanasius (1 Ep. ad Serap. 20) den heiligen Geist „die Energie" des Sohnes.

4) Quoniam autem unum est ingenitum (ἀγέννητον), nempe Deus omnipotens, unum est etiam praegenitum (προγεννηθέν), „per quod omnia facta

Princip von Allem gemacht" (ἀρχὴν τῶν ἁπάντων ἐποίησε), so will er damit nimmermehr den Logos als ein Geschöpf des Vaters bezeichnen, sondern er gebraucht entweder jenen Ausdruck im Sinne von Zeugung, oder, was das Richtigere scheint, er sagt dadurch einfach, daß der Vater durch den Sohn Alles erschaffen habe, also in demselben Sinne, in dem der Apostel (*Col.* 1, 15) den Sohn den Πρωτότοκος πάσης κτίσεως nennt. Wenn Clemens endlich sagt, „der Vater sei unbeweisbar und unerkennbar, der Sohn aber als Weisheit, Wissenschaft und Wahrheit könne bewiesen und erkannt werden," so will er damit nach seiner durchaus correcten Lehre von der Gotteserkenntniß[1]) lediglich sagen, daß der Vater nur durch die Offenbarung des Sohnes erkannt werde.

II. Origenes hat bezüglich der Trinitätslehre eine sehr entgegengesetzte Beurtheilung in alter und in neuerer Zeit erfahren. Während er von den Einen geradezu arianischer[2]) Lehren oder doch desselben Subordinatianismus, wie die von den Päpsten Kalistus und Dionys verurtheilten Subordinatianer beschuldigt wird[3]), halten die Anderen seine Trinitätslehre für vollkommen rechtgläubig und geben höchstens zu, daß sich in seinen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen manche ungenaue Ausdrücke finden, wie sie in einer Zeit, wo der kirchliche Sprachgebrauch noch nicht durch kirchliche Definitionen feststund, verzeihlich gewesen[4]). Wir können und müssen hier diese Streit-

sunt, et sine ipso factum est nihil." Unus enim est revera Deus, qui fecit principium universorum, significans primogenitum Filium. *Strom.* 6, 7 (*Migne*, col. 279.).

1) Vgl. Bd. 3, §. 135, III (S. 61 ff.).

2) So im Alterthum namentlich Epiphanius (haer. 67) und Hieronymus (Apol. c. Rufin.) In der Ep. 94 (al. 95) ad Avit. wirft Hieronymus dem Origenes vor, er habe gelehrt: Christum Filium Dei non natum esse, sed factum; Deum Patrem per naturam invisibilem etiam a Filio non videri; Filium, qui sit imago invisibilis Patris, comparatum Patri non esse veritatem etc. Daß Hieronymus letztere Vorwürfe auf Stellen gründet, wo Origenes von Christus seiner Menschheit nach redet, hat Vincenzi (Origenes vindic. t. 2, c. 13) gezeigt. Die Irrthümer des Origenes fand man vorzüglich in den verlorenen 10 Büchern Stromata, den 2 Büchern von der Auferstehung und in den 4 Büchern περὶ ἀρχῶν, die wir vollständig nur in der Uebersetzung Rufin's besitzen, der selbst sagt, daß er einiges Unrichtige bezüglich der Trinität verbessert habe. Aber auch die Commentare, zumal über Johannes, haben Anstoß gegeben. Unter den späteren Theologen halten Baronius, Petavius, Huetius (Origeniana) die Trinitätslehre des Origenes für nicht orthodox.

3) So Hagemann, mehr oder minder auch Kuhn, Schwane.

4) Der wichtigste Zeuge aus dem Alterthum für die Rechtgläubigkeit des Origenes in der Trinitätslehre ist Athanasius. Verbum porro aeterna-

frage, die weitläufige Untersuchungen erheischt, nicht entscheiden [1]). Jedenfalls ist gewiß, daß Origenes nicht nur in seiner Glaubensregel den trinitarischen Glauben der Kirche klar bezeugt [2]),

---

liter esse cum Patre, sagt er De decret. Nic. syn. nr. 27, neque alterius essentiae, aut substantiae, patrisque sui proprium Filium, ut sancitum est ab illis, qui Synodo interfuerant, licebit denuo ex laborioso illo Origine audire. Quae enim disputandi certandique gratia scripsit, ea non quasi ipsius sint verba, aut quasi ipse ita sentiet, sed eorum qui cum eo contentiosius disputarunt, accipienda sunt. Haec igitur laboriosi illius Originis sententia est. Post illa ergo quae certandi gratia, quasi in palaestra, adversus haereticos adduxerat, statim ista, quae propria ipsius sunt, subintulit. (*Migne.* Patr. gr. t. 25, col. 466.). Apologeten des Origenes im Alterthum sind Pamphilus, Gregor Thaumat., Eusebius Cäs., Rufin; in der neueren Zeit de la Rue, Bullus, Maran und besonders Vincenzi. Thatsache ist auch, daß sich die Arianer nicht auf Origenes beriefen, und daß die ersten Kämpfer gegen den Arianismus Schüler oder doch Freunde desselben waren.

1) Die wohl von einer konstantinop. Synode unter Menna verfaßten, von dem fünften allgemeinen Concil aufgenommenen, im Wesentlichen mit dem Edict Justinians übereinstimmenden 15 Anathematismen gegen Origenes verwerfen, namentlich c. 6—8, schwere Irrthümer gegen das Trinitätsdogma; allein über die Schuld oder Unschuld des Origenes selbst und den wahren Inhalt und Sinn seiner Lehre ist kirchlich nichts entschieden. Vgl. *Vincenzi*, Vol. 4 und Hefele, Conc.-Gesch., Bd. 2, §. 256 u. 257.

2) Die hierher gehörigen Stellen des De princ. l. 1, praef. §. 4 enthaltenen Glaubensbekenntnisses lauten: Species eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt. Primo, quod unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit, quique cum nihil esset, esse fecit universa, Deus a prima creatura et conditione mundi omnium justorum Deus, Adam, Abel, Seth, Enos, Enoch, Noë, Sem, Abraham, Isaac, Jacob, duodecim patriarcharum, Moysis et prophetarum: et quod hic Deus in novissimis diebus, sicut per prophetas suos ante promiserat, misit Dominum nostrum Jesum Christum, primo quidem vocaturum Israël, secundo vero etiam gentes post perfidiam populi Israël. Hic Deus justus et bonus, Pater Domini nostri Jesu Christi, legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et apostolorum Deus est et veteris et novi testamenti. Tum deinde, quia Jesus Christus ipse, qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset (per ipsum enim omnia facta sunt), novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus. Corpus assumsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et Spiritu sancto est. Et quoniam hic Jesus Christus natus et passus est in veritate et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit, vere mortuus; vere enim a mortuis resurrexit et post resurrectionem, conversatus cum discipulis suis, assumtus est. Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum sanctum. In hoc non

sondern daß auch seine Schriften eine große Fülle klarer Zeugnisse für das katholische Trinitätsdogma enthalten [1]), deren Be-

---

jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus vel filius etiam Dei ipse habendus sit necne, sed inquirenda jam ista pro viribus sunt de sacra scriptura et sagaci perquisitione investiganda. Sane quod iste Spiritus unumquemque sanctorum vel prophetarum vel apostolorum inspiraverit, et non alius Spiritus in veteribus, alius vero in his, qui in adventu Christi inspirati sunt, fuerit, manifestissime in ecclesiis praedicatur.

1) Eine Zusammenstellung derselben gibt *Maranus*, De div. Christi l. 4, c. 14 und bes. *Vincenzi*, l. c. pars 2, c. 9 sq. Heben wir nur einige hervor. In d. v. Galland Bibl. patr. herausgegebenen Scholien zu Matth. c. 28, nr. 18 sagt Origenes, die Worte: Mir ist alle Gewalt gegeben, spreche Christus seiner Menschheit nach, und nach Erwähnung der Taufformel fährt er dann fort: Unus est qui salvat, una est salus. Unus vivens Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Unus est non coitione trium, sed unica essentia: tres vero hypostases perfectae in omnibus et ad se invicem relatae. Secundum naturam genuit Pater, proptereaque consubstantialis genitus est. (Εἷς ἐστιν οὐ συναλοιφῇ τῶν τριῶν ἀλλ' οὐσίᾳ μίᾳ· τρεῖς δὲ ὑποστάσεις τέλειαι ἐν πᾶσι, καὶ κατάλληλοι. Κατὰ φύσιν ἐγέννησεν ὁ Πατὴρ, διόπερ ὁμοούσιος ἐγεννήθη.) Non est corpus Deus: propterea ergo non defluxionem, non motum vel quidpiam hujusmodi, quae in corporibus cernuntur, Deus incorporeus genuit. Personalis est nativitas. De essentia Patris natus est Filius. (*Migne*, Patrol. gr. t. 17, col. 310.) Wiederholt verwirft Origenes jeden Emanatismus, lehrt dagegen den immanenten geistigen Ausgang des Sohnes vom Vater. Non enim dicimus, sicuti haeretici putant, partem aliquam substantiae Dei in Filium versam, aut ex nullis substantibus Filium procreatum a Patre, idest extra substantiam suam, ut fuerit aliquando quando non fuerit; sed abscisso omni sensu corporeo, ex invisibili et incorporeo Verbum et Sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, veluti, si voluntas procedat e mente. *De princ.* 4, 28. An vielen Stellen lehrt Origenes auf's Nachdrücklichste die wahre Gottheit, die Ewigkeit, die Nichtcreatürlichkeit des Sohnes, wie auch des heiligen Geistes, die wesenhafte Einheit und die persönliche Verschiedenheit der drei göttlichen Personen und weist die entgegengesetzten Irrlehren zurück. Sunt enim nonnulli, qui annunciant quidem et praedicant de Patre et Filio et Spiritu Sancto; sed non sincere, non integre, ut sunt omnes haeretici, qui Patrem quidem et Filium et Spiritum Sanctum annunciant; sed non bene, nec fideliter annunciant. Aut enim male separant Filium a Patre, ut alterius naturae Patrem, alterius Filium dicant: aut male confundunt, ut vel ex tribus compositum Deum, vel trinae tantummodo appellationis in eo esse vocabulum putent. Qui autem bene annunciat bona, proprietates quidem Patri et Filio et Spiritui Sancto suas cuique dabit; nihil autem esse diversitatis confitebitur in substantia vel natura. *In Rom.* l. 8, nr. 5. Gegenüber dem Vorwurf, daß Origenes dem Sohne und dem heiligen Geiste eine nur unvollkommene Erkenntniß des Vaters zugeschrieben habe, weist man auf Stellen hin, wie *hom.* 18, nr. 2 In Numer., wo Origenes die katholische Wahrheit in dieser Beziehung klar ausspricht: „Quomodo enim non

weiskraft sich nicht vermindert, wenn auch Origenes an anderen Stellen, sei es durch seine vom Neuplatonismus inficirte philosophische Speculation, sei es in der Polemik gegen die unitarischen Irrlehren des Beryll und Sabellius, falsche, subordinatianische Aeußerungen gethan hat[1]).

III. Tertullian hat wiederholt[2]) das trinitarische Glau-

---

cognovit sensum Dei Unigenitus suus, qui dicit: *nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare?* Quid est aliud scire Patrem, nisi scire et consilium ejus et sensum? Sed et Spiritus Sanctus, qui scrutatur etiam alta Dei, quidni sensum ejus agnoscat? Agnoscit ergo et Filius et Spiritus Sanctus sensum Domini, et ii, quibus voluerit Filius revelare. Quod si agnoscit Filius sensum Dei, est ergo et consiliarius ejus. Sed consiliarius non ita accipiendus est, quasi ignoranti ei, quid agat, consilium det Filius, aut Spiritus Sanctus; sed quod consilii et voluntatis ejus particeps et sciens sit Filius et Spiritus Sanctus." So widerlegt auch Origenes jede subordinatianische Deutung von *1 Cor.* 15, 28 mit den Worten: Et hic enim *subjectus* non quasi inferior dicitur. Quomodo enim inferior dici potest, qui Filius est, et omnia est quae Pater? *Omnia enim*, inquit, *Pater, tua mea sunt.* Sed in his, quos Patri subdit credentes in se, quoniam in unoquoque eorum se esse dicit, et se in eis esurire, et sitire, et nudum esse, seque pasci in eis et indui profitetur; idcirco et in illis ipse dicitur esse subjectus. Sed haec per excessum quemdam dicta sunt. *In Rom.* l. 7, nr. 5. Ein starker Beweis für die Orthodoxie des Origenes bezüglich der Trinität ist auch eine Stelle in der von Card. Angelo Mai in der Biblioth. nova Patr. t. 7 herausgegeb. Expos. in Prov. c. 7, nr. 86: Substantia (οὐσία) cum sit Dei Sapientia, ante saecula nata est et ante creaturam sempiterna erat. Cum autem relationem erga creaturas admisit, tunc initium viarum Dei facta est, creationis videlicet et providentiae; consociato nimirum initio cum creaturis, quarum fuit initium: idest relationem erga creaturas habere coepit. Attamen ipsa Sapientia sempiterna est, substantialiter ante saecula apud Deum existens.

1) Man führt hier namentlich Stellen an, in welchen gesagt ist, daß der Sohn dem Vater untergeordnet sei, z. B. *C. Cels.* 8, 15, daß er „zwischen dem Ungewordenen und dem Universum in der Mitte stehe." *C. Cels.* 3, 34; daß der Vater αὐτό-θεος, oder ὁ θεός, der Sohn nur θεός oder λόγος (nicht ὁ λόγος) *In Joann.* tom. 2, 2; daß der Sohn nicht die Güte selbst, wie der Vater, sondern Abbild der Güte sei; ferner, wo derselbe δεύτερος θεός, γεννητός θεός, δεμιούργημα, κτίσμα genannt wird; ferner die Bemerkung, daß die Wirksamkeit des Vaters sich auf Alles, die des Sohnes auf die vernünftigen Wesen, die des heiligen Geistes auf die Begnadigten erstrecke. *De princ.* 1, 3, 3. Die Vertheidiger des Origenes geben diesen und anderen Stellen eine günstige Deutung, welche in der That zulässig ist; namentlich können die Stellen von der Unterordnung ratione originis, die zuletzt angeführte Stelle secundum appropriationem verstanden werden. Vgl. u. a. *Maranus*, Div. J. Chr. l. 4, c. 15 & 16.

2) *De praescript. haer.* c. 13; *Adv. Praxeam* c. 2; *De veland. virgin.*, c. 1. Am genauesten und ausführlichsten ist die Glaubensregel in der Schrift

bensbekenntniß der Kirche uns überliefert. Er hat aber auch dasselbe in mannigfaltiger Weise theologisch darzulegen und speculativ zu begründen gesucht. In diesen seinen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen haben manche Theologen arianische[1]), subordinatianische, ditheistische, beziehungsweise tritheistische Irrthümer gefunden[2]). Dagegen hielten weder die Väter[3]), noch die Mehrzahl der Theologen[4]) seine Trinitätslehre für häretisch. Und in der That enthalten die Schriften Tertullian's so richtige und genaue Darlegungen des Trinitätsdogma's, daß wir vollkommen berechtigt sind,

---

gegen Praxeas. Dieselbe stammt bereits aus der Zeit seiner montanistischen Verirrung, die aber nach der sententia communis und seiner eigenen Erklärung auf seine Trinitätslehre keinen Einfluß übte. Die Formel lautet: Nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per Paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et Filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil (Jo. 1, 3.). Hunc missum a Patre in virginem et ex ea natum, hominem et Deum, filium hominis et filium Dei, et cognominatum Jesum Christum, hunc passum, hunc mortuum et sepultum, secundum scripturas, et resuscitatum a Patre et in coelos resumtum sedere ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos. Qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a Patre Spiritum sanctum, paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum sanctum.

1) So Petavius, welcher De Trin. l. 1, c. 5, II von der Lehre, welche Tertullian namentlich *Adv. Praxeam* vorträgt, urtheilt: etiam Arianam haeresin impietate et absurditate superat.

2) So namentlich Hagemann, die Röm. Kirche, §. 11—13, wo er den Beweis zu führen sucht, daß Tertullian dieselbe Lehre wie Hippolyt vorgetragen habe, und daß der Monarchianer, den er unter dem Namen des Praxeas bekämpft, kein Anderer als der Papst Kallistus sei. Gegen letztere Behauptung Reiser, Tüb. Q.-Schr. 1866, S. 349.

3) Man vgl. nur *Augustin*, De haeres. 86 (*Migne*, Patr. lat. t. 42, col. 46.). Auch Hieronymus, Hilarius, Vincenz Lerin. wissen von keiner trinitarischen Irrlehre Tertullians. Wie Cyprian ihn als seinen Meister verehrte, ist bekannt.

4) Tertuliani de Trinitate doctrina prorsus orthodoxa, urtheilt *Thomassin*, De trin. c. 37 sq. Ebenso *Maranus*, l. 4, c. 11 sq. und die meisten älteren Dogmatiker. Von den neueren vgl. Scheeben, Bd. 1, S. 800, §. 835—839. *Franzelin*, De Deo trino, Thes. 11. — Kuhn, Trinitätslehre, §. 14, S. 179 ff. hält den Glauben Tertullian's für orthodox, seine wissenschaftliche Darstellung für mangelhaft, er habe den nicänischen Standpunkt, wie oft er ihm in lichtvollen Wendungen und Ausdrücken nahe komme, nicht erreicht. Aehnlich Möhler, Patrol., S. 748 ff. Schwane, Dogmengesch. der vornic. Zeit, §. 20 (S. 156 ff.).

jene Aeußerungen Tertullian's, auf die man jene Vorwürfe stützte, in einem günstigen Sinne auszulegen.

Namentlich in seinen antignostischen Schriften hat Tertullian in der schärfsten Weise die absolute Einzigkeit und Einfachheit Gottes gelehrt. Gott ist der absolut Große, der Unendliche. Daher ist es unmöglich, daß neben Gott ein anderes Wesen aus und durch sich selbst existire[1]), wie Hermogenes von der Materie behauptet. Was ewig ist, ist nothwendig unendlich, ist der absolut einzige Gott[2]). In Gott kann es keine graduellen Unterschiede[3]) geben. Damit verurtheilt Tertullian unbedingt sowohl den gnostischen Emanatismus, wie die arianische Lehre von einem erschaffenen zweiten, untergeordneten Gott.

Allein gerade aus der Schrift gegen Hermogenes wollte man beweisen, daß Tertullian einem dem Arianismus verwandten Subordinatianismus gehuldigt habe; jedoch sicher mit Unrecht. Wenn er nämlich zur Widerlegung der ewigen Materie des Hermogenes sagt[4]): „wenn Gott, wie dieser Gnostiker meinte, einer Materie zur

---

1) Veritas christiana districte pronuntiavit: Deus, si non unus est, non est; quia dignius credimus non esse, quodcunque non ita fuerit, ut esse debebit. *Adv. Marcion.* 1, 3 (*Migne*, Patr. lat. col. 249.). Nemo enim negabit, Deum summum magnum quid esse, nisi qui poterit Deum imum, modicum quid e contrario pronuntiare; ut Deum neget, auferendo quod Dei est: quae erit jam conditio ipsius summi Magni? nempe ut nihil ei adaequetur, id est, ut non sit aliud summum Magnum; quia, si fuerit, adaequabitur, non erit jam summum Magnum. *L. c.* Nec aliter summum Magnum, nisi parem non habens; nec aliter parem non habens, nisi unicus fuerit. *L. c.* (*Migne*, col. 250) Ueber die angebliche Lehre Tertullian's von einer „Körperlichkeit" Gottes vgl. Bd. 3, S. 450, Note 3. Zeile 5 dieser Note ist selbstverständlich „nicht" zu streichen. Tertullian hat corpus (höchst wahrscheinlich) im Sinne von „Substanz" gebraucht.

2) Praescribo non capere ullam diminutionem et humiliationem, quod sit aeternum et innatum, quia hoc et Deum faciat tantum, quantus est, nullo minorem, neque subjectiorem, imo omnibus majorem et sublimiorem. Adv. *Hermog.* c. 7 (*Migne*, l. c. col. 203.). Unici Dei status hanc regulam vindicat: non aliter unici, quia solius; non aliter solius, quia nihil cum illo. Sic et primus erit, quia omnia post illum; sic omnia post illum, quia omnia ab illo; sic ab illo, quia ex nihilo, ut illi quoque scripturae ratio constet. *Adv. Hermog.* 17 (*Migne*, 212.).

3) Divinitas autem gradum non habet, utpote unica. *Adv. Hermog.* c. 7 (*Migne*, col. 204.).

4) Si necessaria est Deo materia ad opera mundi, ut Hermogenes existimavit, habuit Deus materiam longe digniorem et idoneiorem; non apud philosophos aestimandam, sed apud prophetas intelligendam, Sophiam

Erschaffung der Welt bedurft hätte, so habe er eine weit würdigere und geeignetere besessen, die wir nicht aus den Philosophen, sondern aus den Propheten kennen lernen, nämlich seine Weisheit" — so will er damit selbstverständlich die Weisheit oder den Logos nicht als etwas Materielles bezeichnen, wie ja aus der Stelle selbst klar erhellt, indem er sie die Rathgeberin Gottes nennt. Ebenso wenig will er sagen, daß die Welt „aus" der Weisheit, wie aus einer Materie gemacht: denn er erklärt, Gott habe die Welt „durch" die Weisheit und gemeinschaftlich „mit" der Weisheit und nur in diesem Sinne aus der Weisheit erschaffen. Sodann spricht er sich über die göttliche Natur dieser Weisheit sofort auf's Klarste aus, indem er sagt, daß die Weisheit, welche Gott in sich selbst zeugte, nicht, wie die Materie, form- und ruhelos, nicht von Gott verschieden und ihm unterworfen, sondern ihm innewohnend eigen, schön und wohlgeordnet sei. Nur bezüglich dieser Weisheit könne man sagen, daß Gott ihrer bedurft habe, er, der keines anderen Dinges, sondern nur seiner selbst bedarf[1]). — Die Weisheit ist also Gott selbst und wenn man sagt, Gott hatte zur Schöpfung nichts nothwendig, als seine Weisheit, so heißt das gerade so viel, als wenn man sagt: er bedurfte nichts außer sich; nur sich selbst hatte er nothwendig.

Wenn demnach Tertullian weiter argumentirt, daß Hermogenes seine Materie, diese Quelle des Bösen, über den Sohn Gottes und deßhalb über Gott selbst setze, da er dieselbe als ungeworden und ungezeugt behaupte, während doch selbst der Sohn Gottes von Gott zum Zwecke der Weltschöpfung hervorgebracht sei[2]), so will er damit sicher nicht die Weisheit ein

---

suam scilicet. Haec denique sola cognovit sensum Domini. Quis enim scit quae sunt Dei, et quae in ipso, nisi Spiritus qui in ipso? Sophia autem Spiritus (offenbar ist hier, wie bei anderen Vätern, Spiritus essentialiter genommen), haec illi consiliarius fuit, via intelligentiae et scientiae ipsa est. Ex hac fecit, faciendo per illam, et faciendo cum illa. *Quum pararet coelum,* inquit (Prov. 8, 27), *aderam illi. Adv. Hermog.* c. 18 (*Migne*, Patr. lat, t. 2, col. 212.).

1) Quis non hanc potius omnium fontem et originem commendet; materiam vero materiarum, non sibi subditam, non statu diversam, non motu inquietam, non habitu informem, sed insitam et propriam et compositam et decoram, quali Deus potuit eguisse, sui magis quam alieni egens? *Adv. Hermog.* 18.

2) Denique ut necessariam sensit ad opera mundi, statim eam condit et generat in semetipso. Dominus, inquit, condidit me initium viarum

Geschöpf nennen, noch ihre ewige Zeugung leugnen, noch sagen, daß dieselbe lediglich zum Zwecke der Weltschöpfung durch Gottes freien Willen hervorgebracht worden, oder daß dieselbe später als der Vater entstanden sei; vielmehr will er nur hervorheben, daß selbst der Sohn nicht, wie dies Hermogenes von der Materie behauptet, ohne Princip sei: denn der Vater ist sein Princip, und nur ratione *originis*, nicht aber der zeitlichen Dauer nach kann Tertullian sagen, daß Nichts, außer dem Vater, „älter" sei, als die Weisheit[1]). Dies geht schon daraus hervor, daß Tertullian die Weisheit im Gegensatz zu allen Geschöpfen und zur Materie als aus Gott und in Gott und als selbst Gott seiend bezeichnet. Nur dadurch ist auch sein Schluß begründet, daß Hermogenes die Materie, weil über den Sohn, über Gott selbst setzte[2]). Wenn also Tertullian die Weisheit *condita* nennt, so entlehnt er diesen Ausdruck den Proverbien und gebraucht ihn gleichbedeutend mit *genita;* oder, was gleichfalls in seinen Darstellungen enthalten ist, er redet nicht von der ewigen Zeugung, sondern von dem zeitlichen Hervorgang der Weisheit zur Erschaffung der Welt, wodurch sie nach dem freien Willen Gottes weltschaffendes Wort (λόγος προφορικός), *sermo* ward[3]).

Diese Auffassung ist um so unzweifelhafter die richtige, da Tertullian überall die Gottheit Christi, des Sohnes, im wahren und eigentlichen Sinne lehrt. Christus ist der Gott des alten Bundes, der zu den Patriarchen und Propheten geredet hat. Wenn Tertullian, wie wir bereits bei anderen Vätern sahen, sagt, daß nicht der Vater, sondern der Sohn sichtbar geworden; so behauptet er damit nicht, daß der Sohn seinem Wesen nach sichtbarer, als der Vater sei, sondern lediglich,

---

suarum, priusquam faceret terram, priusquam montes collocarentur; ante omnes autem colles generavit me; prior autem abysso genita sum. Agnoscat ergo Hermogenes idcirco etiam Sophiam Dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum Deum crederemus. Si enim intra Dominum, quod ex ipso et in ipso fuit, sine initio non fuit, Sophia scilicet ipsius exinde nata et condita, ex quo in sensu Dei ad opera mundi disponenda coepit agitari: multo magis non capit sine initio quidquam fuisse, quod extra Deum fuerit. *L. c.*

1) . . . ut Filio Dei, Sermone unigenito et primogenito, aliquid fuerit praeter Patrem antiquius. *L. c.*

2) Ita et hoc nomine materiam Deo praeponit Hermogenes, praeponendo eam Filio. Filius enim Sermo, et Deus sermo; et ego et Pater unum sumus, nisi quod sustinebit aequo animo Filius eam praeponi sibi, quae Patri adaequatur. *L. c.*

3) Vgl. unten S. 312, dritter Absatz.

daß eben der Sohn, vom Vater gesendet, sichtbar erschienen ist. In den Theophanien des alten Bundes erblickt Tertullian ein Vorspiel der Menschwerdung und insofern, wie in dieser selbst, eine Selbstentäußerung, wodurch der Sohn sich unter den Vater, ja unter die Engel erniedrigte und in dieser Erniedrigung als Diener und Werkzeug Gottes des Vaters handelte[1]). Wir übergehen die zahlreichen Stellen, in welchen Tertullian dem Sohne Gottes, wie auch dem heiligen Geiste, alle exclusiv göttlichen Attribute und Werke, die Wesenseinheit und absolute Gleichheit mit dem Vater zuschreibt[2]). Nur das sei angeführt, daß er aus der absoluten Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes folgert, daß das Wort auch in und nach seiner Menschwerdung nothwendig geblieben ist, was er vorher war, nämlich Gott[3]). So sagt auch Tertullian an einer anderen Stelle, daß der Sohn als der sich Offenbarende und Menschgewordene auf Erden, der Vater aber im Himmel ist, während an sich Vater und Sohn in untheilbarer Einheit allgegenwärtig sind[4]).

1) Si enim Deus, et quidem sublimior, tanta humilitate fastigium majestatis suae stravit, ut etiam morti subjiceret, et morti crucis; cur non putetis nostro quoque Deo aliquas pusillitates congruisse . .? Nam et profitemur Christum semper egisse in Dei Patris nomine, ipsum ab initio conversatum, ipsum congressum cum patriarchis et prophetis, Filium creatoris, Sermonem ejus, quem ex semetipso proferendo Filium fecit et exinde omni dispositioni suae voluntatique praefecit; diminuens illum modico citra Angelos, sicut apud David scriptum est: qua diminutione in haec quoque dispositus est a Patre, quae ut humana reprehenditis, ediscens jam inde a promordio, jam inde hominem, quod erat futurus in fine. Ille est qui descendit, ille qui interrogat, ille qui postulat, ille qui jurat. Ceterum, Patrem nemini visum, etiam commune testabitur Evangelium, dicente Christo, nemo cognovit Patrem, nisi Filius. *Adv. Mar.* 2, 27 (*Migne*, Patr. lat. t. 2, col. 317.). Es ist unfaßbar, wie man aus dieser Stelle Subordinatianismus hat folgern können. Cf. *Adv. Praxeam.* c. 16 (*Migne*, t. 2, col. 174 sq.).

2) Zahlreiche Belege geben Maranus und Thomassin a. a. O.

3) Igitur Sermo in carne, dum et de hoc quaerendum, quomodo Sermo caro sit factus, utrumne quasi transfiguratus in carne, an indutus carnem? Immo indutus. Caeterum Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum. Transfiguratio autem interemtio est pristini. Omne enim quodcunque transfiguratur in aliud, desinit esse, quod fuerat, et incipit esse, quod non erat. Deus autem neque desinit esse, neque aliud potest esse. Sermo autem Deus, et Sermo Domini manet in aevum, perseverando scilicet in sua forma. *Adv. Prax.* c. 27.

4) Caeterum scimus Deum etiam intra abyssos esse, et ubique consistere, sed vi et potestate; Filium quoque ut individuum cum ipso ubique.

Der Grund sowohl der eigenen Persönlichkeit, als der wahren Gottheit des Sohnes liegt in seinem immanenten Ausgang vom Vater, kraft dessen er vom Vater der Person nach verschieden, der Substanz nach mit ihm eins. Darüber spricht sich Tertullian schon im Apologeticus den Heiden gegenüber aus, indem er ihnen dieses Geheimniß durch den Hinweis auf die Logoslehre heidnischer Philosophen einigermaßen klar zu machen sucht[1]).

Auch bezüglich der Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes und seines Ausganges vom Vater und Sohne spricht sich Tertullian auf's unzweideutigste aus. Der heilige Geist, in dessen Namen wir getauft werden und den wir durch die Taufe empfangen, schwebte schon am Anfang über den Wassern[2]). Durch seine Innewohnung sind wir Tempel Gottes und wir dürfen ihn nicht beleidigen[3]). Wie der Sohn die zweite, ist er die

Tamen in ipsa oeconomia Pater voluit Filium in terris haberi, se vero in coelis. *Adv. Prax.* c. 23 (*Migne*, col. 184.).

1) *Apologet.* 21, wo er „de Christo ut Deo" handelt. Nachdem er gesagt, daß Christus nicht im Sinne der heidnischen Mythologien ein Götterſohn sei, fährt er fort: Apud vestros quoque Sapientes λόγον, id est, Sermonem atque Rationem constat artificem videri universitatis . . . et nos etiam sermoni, atque rationi, itemque virtuti, per quae omnia Deum molitum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et sermo insit praenuntianti, et ratio adsit disponenti, et virtus praesit perficienti. Hunc ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum, et iccirco Filium Dei, et Deum dictum ex unitate substantiae. Nam et Deus spiritus. Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa: sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur. Ita de spiritu spiritus (ſelbſtverſtändlich iſt in dieſer Stelle durch spiritus das göttliche Weſen gemeint), et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materia matrix, etsi plures inde traduces qualitatum mutueris. Ita et quod de Deo profectum est, Deus est, et Dei Filius, et unus ambo (alſo beide ſind nicht nur die eine Gottheit, ſondern der Eine Gott). Ita et de spiritu spiritus, et de Deo Deus, modulo alterum, non numero; gradu, non statu fecit, et a matrice non recessit, sed excessit. Iste igitur Dei radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in Virginem quamdam, et in utero ejus caro figuratus nascitur homo Deo mistus. Caro spiritu instructa nutritur, adolescit, affatur, docet, operatur et Christus est. Daß Tertullian mit dieſen Worten ſowohl bezüglich der Trinitäts- als der Incarnationslehre einen orthodoxen Sinn verbindet, kann wohl keinem Zweifel unterliegen und werden wir ſpäter noch ſehen.

2) *De Baptismo* c. 3.

3) Nam cum omnes templum Dei simus, illato in nos et consecrato Spiritu sancto; ejus templi aeditua et antistita pudicitia est, quae nihil immundum nec profanum inferri sinat, ne Deus ille qui inhabitat, inquinatam sedem offensus derelinquat. *De cultu foem.* 2, 1.

dritte Person der Trinität, der „Oeconomie" nach vom Sohne, wie dieser vom Vater verschieden [1]). Noch vollkommener erhellt die Lehre vom heiligen Geiste aus anderen Stellen, in denen sich Tertullian über das Geheimniß der Trinität näher ausspricht.

Am ausführlichsten hat er dieses den Monarchianern, insbesondere dem Praxeas gegenüber gethan, welche, von dem Wahne ausgehend, daß die Einheit des Wesens auch die Einheit der Person in Gott einschließe, behaupteten, daß der einpersönliche Gott oder der Vater in Christus Mensch geworden sei und Sohn genannt werde, und ähnlich bezüglich des heiligen Geistes lehrten. Demgemäß zeigt Tertullian in seinem Buche *Adversus Praxeam* aus vielen Stellen der heiligen Schrift, daß dieselbe wahrhaft den Vater und den von ihm persönlich verschiedenen Sohn und den von beiden verschiedenen heiligen Geist, ebenso wie die absolute Einheit Gottes lehrt, und daß wir daher Beides im Glauben festhalten müssen [2]); daß dagegen die heilige Schrift eine Menschwerdung des Vaters nicht kenne, vielmehr negire. Sodann zeigt er auch aus der Natur der Sache, daß es widersinnig ist, daß der Vater sein eigener Sohn genannt werde und daß der Sohn sich selbst als seinen Vater betrachtet habe, da Vaterschaft und Sohnschaft den persönlichen Unterschied des Vaters und des Sohnes voraussetzt [3]). Ferner zeigt er, daß die Patripassianer mit Unrecht aus jenen Stellen, welche die Gottheit des Sohnes aussprechen, indem sie sagen, daß wir im Sohn den Vater sehen, die persönliche Identität von Vater und Sohn folgern: denn all' diese Aussprüche der heiligen Schrift drücken nicht die persönliche, sondern die Wesensidentität von Vater und Sohn aus [4]).

Der Grundirrthum der Häretiker besteht darin, sagt Tertullian, daß sie nur durch Leugnung des trinitarischen Geheimnisses

---

1) Bene quod et Dominus usus hoc verbo in persona Paracleti, non divisionem significavit, sed dispositionem. *Rogabo enim Patrem*, inquit, *et alium advocatum mittet vobis, Spiritum veritatis.* Sic alium a se Paracletum, quomodo et nos a Patre alium Filium, ut tertium gradum ostenderet in Paracleto, sicut nos secundum in Filio, propter οἰκονομίας observationem. *Adv. Prax.* 9.

2) S. das Glaubensbekenntniß *Adv. Prax.* 2 oben S. 301, Note 2.

3) Habeat necesse est pater filium, ut pater sit; et filius patrem, ut filius sit; aliud est autem habere, aliud esse . . . Indem daher die Häretiker Vater und Sohn identificiren, leugnen sie beide. Hoc erit totum ingenium diaboli, alterum ex altero excludere, dum utrumque in unum sub monarchiae favore concludens, neutrum haberi facit. *Adv. Prax.* 10.

4) *Adv. Prax.* 17.

die Einheit Gottes glauben aufrecht halten zu können. Allein, erwidert er, die Dreiheit der göttlichen Personen hebt die Einheit Gottes nicht auf, da die drei Personen zwar ihrer persönlichen Eigenthümlichkeit nach verschieden, der Substanz nach aber der Eine Gott sind. So halten wir zugleich die Monarchie, d. h. die substantiale Einheit Gottes, und die Oekonomie, d. h. den inneren Personenunterschied, das innergöttliche Verhältniß der Personen zu einander fest[1]).

Um den Vorwurf der Häretiker zu widerlegen, daß durch die Trinität die göttliche Monarchie aufgehoben werde, macht Tertullian geltend, daß die göttliche Einherrschaft ja auch durch die dienende Wirksamkeit der Engel nicht beeinträchtigt werde; um wie viel weniger werde die göttliche Monarchie durch den consubstantialen Sohn beeinträchtigt, der nur nach dem Willen des Vaters wirke und am jüngsten Tag dem Vater die Herrschaft zurückgebe; und gleiches gelte vom heiligen Geist[2]).

1) . . . unicum Deum non alias (Praxeas) putat credendum, quam si ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum dicat: quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem; et nihilo minus custodiatur oeconomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum sanctum. Tres autem non statu, sed gradu; nec substantia, sed forma; nec potestate, sed specie; unius autem substantiae, et unius status, et unius potestatis; quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti deputantur. *Adv. Prax.* 2. Es sind demnach drei Personen dem gradus, der forma, der species nach; Ein Gott dem status, der substantia, der potestas nach. Nun ist es aber gewiß, daß status sachlich dasselbe wie substantia bezeichnet. So sagt z. B. Tertullian De anima 37, wenn man einen Goldklumpen von 1 Pfund zu einem Goldbleche ausschlage, werde dadurch wohl der habitus, nicht aber der status, also nicht Wesen und Gewicht des Goldes verändert. Die potestas ist aber in Gott selbstverständlich mit dem Wesen eins. Die drei anderen Ausdrücke bezeichnen von verschiedenen Seiten die Verschiedenheit der Personen, nämlich ihr gegenseitiges Verhältniß, was in gradus, und ihre daraus resultirende persönliche Eigenthümlichkeit, was in forma und species ausgedrückt ist. In gleichem Sinne heißt es *Apologet.* 21 (oben S. 307, Note 1), daß der Sohn ein Anderer als der Vater sei, nicht numero, nämlich der numerisch (nicht blos generisch) Einen Gottheit nach, sondern modulo, welch' letzteres Wort offenbar die persönliche Eigenthümlichkeit, den τρόπος ὑπάρξεως der späteren griechischen Väter bezeichnen will.

2) Non intelligentes unicum quidem [Deum], sed cum sua oeconomia esse crédendum, expavescunt ad oeconomiam. Numerum et dispositionem trinitatis, divisionem praesumunt unitatis; quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa, sed administretur. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari, se vero unius Dei cultores praesumunt, quasi non et unitas irrationaliter collecta haeresim faciat; et trinitas ratio-

Mit Unrecht hat man in dieser Stelle Subordinatianismus gefunden: denn Tertullian bezeichnet ja nicht nur Sohn und Geist, im Gegensatz zu den Engeln, als dem Vater consubstantial, sondern es ist nach ihm auch die Uebereinstimmung des Willens zwischen Vater und Sohn nicht eine nur moralische und hat nicht eine Ungleichheit und Unterordnung des Wesens, sondern die Consubstantialität und die Ordnung des Ausgangs (ordo *originis*) zu ihrem Grunde. Der Hinweis auf die Engel, wie der auf die Gehilfen und Regierungsgenossen irdischer Monarchen, ist nicht adäquat, sondern, wie Tertullian ausdrücklich ausspricht, als ein entfernter Vergleich und ein Argument a minori ad majus genommen.

Auch bezüglich des Ausganges des Sohnes und Geistes hat Tertullian offenbar eine richtige Anschauung, wenn er auch noch mit dem Ausdrucke ringt[1]). Er unterscheidet den immanen-

naliter expensa, veritatem constituat. Monarchiam, inquiunt, tenemus. . . . At ego, . . . monarchiam nihil aliud significare scio, quam singulare et unicum imperium: non tamen praescribere monarchiam, ideo quia unius sit, eum cujus sit, aut filium non habere, aut ipsum se sibi filium fecisse, aut monarchiam suam non per quos velit administrare . . . Igitur si et monarchia divina per tot legiones et exercitus angelorum administratur . . .: nec ideo unius esse desiit . . .: quale est ut Deus divisionem et dispersionem pati videatur in Filio et Spiritu sancto, secundum et tertium sortitis locum, tam consortibus substantiae Patris, quas non patitur in tot angelorum numero, et quidem tam a substantia alienis? Nur dann, bemerkt er hierauf, werde die Monarchie zerstört, wenn, wie die Gnostiker thun, Gott, dem Schöpfer, ein anderer Gott entgegengestellt werde. Anders nach seiner Lehre. Ceterum, qui Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris, nihil facientem sine Patris voluntate, omnem a Patre consecutum potestatem, quomodo possum de fide destruere monarchiam, quam a Patre Filio traditam in Filio servo? Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium. *Adv. Prax.* 3. Dem fügt er dann noch die Hinweisung auf *1 Cor.* 15, 24. 27. 28. bei. Hierüber vgl. oben S. 190, Note 2.

1) Die wichtigste hierher gehörige Stelle ist *Adv. Prax.* 8 & 9. Hoc si qui putaverit me προβολήν aliquam introducere, id est prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus . . .; primo quidem dicam tibi, non ideo non utitur et veritas vocabulo isto, ac re ac censu ejus, quia et haeresis potius ex veritate accepit, quod ad mendacium suum strueret. Prolatus est Sermo Dei an non? Hic mecum gradum fige. Si prolatus est, cognosce probolam veritatis, et viderit haeresis, si quid de veritate imitata est. Jam nunc quaeritur, quis quomodo utatur aliqua re et vocabulo ejus. Valentinus probolas suas discernit et separat ab auctore, et ita longe ab eo ponit, ut Aeon patrem nesciat . . . . Apud nos autem solus Filius Patrem novit, et sinum Patris ipse exposuit et omnia, quae apud Patrem audivit et vidit, . . . ea et loquitur. . . . Quis enim scit, quae sint

ten und consubstantialen Ausgang scharf von der gnostischen Emanation (προβολή), und während er den persönlichen

---

in Deo, nisi spiritus ejus, qui in ipso est? Sermo autem spiritu (= natura spirituali divina) structus est, et ut ita dicam Sermonis corpus est spiritus. Sermo ergo et in Patre semper, sicut dicit: Ego in Patre. Et apud Deum semper, sicut scriptum est: Et Sermo erat apud Deum. Et nunquam separatus a Patre, aut alius a Patre, quia: Ego et Pater unum sumus. Haec erit probola veritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus Filium a Patre, sed non separatum. Protulit enim Deus Sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet, sicut radix fruticem, et fons fluvium, et sol radium. Nam et istae species probolae sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt. Nec dubitaverim Filium dicere et radicis fruticem, et fontis fluvium, et solis radium; quia omnis origo parens est, et omne, quod ex origine profertur, progenies est: multo magis sermo Dei, qui etiam proprie nomen Filii accepit; nec frutex tamen a radice, nec fluvius a fonte, nec radius a sole discernitur, sicut nec a Deo Sermo. Igitur secundum horum exemplorum formam, profiteor me duos dicere, Deum et Sermonem eius, Patrem et Filium ipsius. Nam et radix et frutex duae res sunt, sed coniunctae. Et fons et flumen duae species sunt, sed indivisae. Et sol et radius duae formae sunt, sed cohaerentes. Omne, quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt. Et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita Trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit, et oeconomiae statum protegit. — Hanc me regulam professum, quam inseparatos ab alterutro Patrem et Filium et Spiritum testor, tene ubique; et ita, quid quomodo dicatur, agnosces. Ecce enim dico alium esse Patrem, et alium Filium, et alium Spiritum. Male accipit idiotes quisque aut perversus hoc dictum, quasi diversitatem sonet, et ex diversitate separationem protendat Patris et Filii et Spiritus. Necessitate autem hoc dico, cum eumdem Patrem et Filium et Spiritum contendunt, adversus oeconomiam monarchiae adulantes, non tamen diversitate alium Filium a Patre, sed distributione; nec divisione alium, sed distinctione, quia non sit idem Pater et Filius, vel modulo alius ab alio. Pater enim tota substantia est: Filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur, quia pater maior me est, a quo et minoratus canitur in Psalmo, modicum quid citra angelos. Sic et pater alius a filio, dum filio maior; dum alius qui generat, alius qui generatur; dum alius qui mittit, alius qui mittitur: dum alius qui facit, alius per quem fit. Bene quod et Dominus usus hoc verbo in persona Paracleti non divisionem significavit, sed dispositionem: Rogabo enim, inquit, Patrem, et alium advocatum mittet vobis, Spiritum veritatis. Sic alium a se Paracletum, quomodo et nos a Patre alium Filium, ut tertium gradum ostenderet in Paracleto, sicut nos secundum in Filio propter oeconomiae observationem.

Unterschied festhält, leugnet er jede Theilung und Minderung des göttlichen Wesens in den Personen. Die nothwendig inadäquaten Vergleiche mit der Sonne und ihren Strahlen, der Quelle und ihrem Erguſſe, der Wurzel und dem Gewächſe und an dritter Stelle der Frucht, wollen die Conſubſtantialität und die untrennbare Einheit, keineswegs aber eine Entfaltung des göttlichen Weſens in Glieder und Theile behaupten[1]).

In dieſem orthodoxen Sinne iſt es ohne Zweifel auch zu verſtehen, wenn Tertullian in der angeführten Stelle ſagt, im Vater ſei die ganze Subſtanz, im Sohne die *derivatio et portio* der ganzen Subſtanz. Er will damit ſicherlich nicht im Sinne des neuplatoniſch-gnoſtiſchen Emanatismus ſagen, daß im Sohne nur ein Theil oder eine Abſchwächung der göttlichen Subſtanz ſich finde und daß in dieſem falſchen Sinne eine Theilung oder Entfaltung, ein μερισμός des göttlichen Weſens ſich in der Trinität vollziehe, ſondern er will ſagen, daß der Sohn die ganze Fülle des göttlichen Weſens vom Vater habe. Daher verſteht er auch offenbar das von ihm angerufene Wort: der Vater iſt größer als ich, nicht von einer eſſentialen Ungleichheit, ſondern nur, wie auch viele ſpätere Väter, von der auf dem Ausgang beruhenden trinitariſchen Ordnung (ratione originis) und ohne Beeinträchtigung der von ihm mehrfach ſo beſtimmt ausgeſprochenen abſoluten Gleichheit zwiſchen Vater und Sohn[2]). Er erklärt dieſes auch in unſerer Stelle ſelbſt, wo er den Ausgang des Sohnes dem Ausgange des heiligen Geiſtes gleichſtellt und ſagt, daß dadurch keineswegs eine Theilung (divisio), ſondern nur die Ordnung des Ausgangs und der Relation (dispositio) behauptet werde.

Zur Klarſtellung der Trinitätslehre Tertullian's iſt es noch wichtig, darauf aufmerkſam zu machen, daß derſelbe an die Vorſtellungen ſeiner Zeit vom Logos endiathetos und prophorikos anknüpfend, öfters ſagt, Gott habe das Wort (sermo) zum Zwecke der Weltſchöpfung hervorgebracht zuvor aber ſei er allein geweſen. Allein dadurch lehrt er keineswegs, daß die göttliche Perſon des Sohnes erſt zum Zwecke der Weltſchöpfung hervorgebracht oder gar geſchaffen worden ſei, vorher aber nicht exiſtirt habe. Lehrt er ja an vielen Stellen das ewige Sein des Logos

1) So haben auch die ſpäteren unbeſtritten rechtgläubigen Väter und Theologen oftmals dieſe Vergleiche gebraucht.

2) Ueberdies deutet Tertullian in der Hinweiſung auf das „paulo minoratus ab angelis“ auch auf die in der Menſchwerdung und in den Theophanien (vgl. oben S. 306) liegende Selbſtentäußerung.

und des heiligen Geistes beim Vater; nur meint er, daß der Logos, wie er ewiglich im Vater ist, besser *ratio*, als *sermo* (verbum) genannt werde; denn erst durch die Schöpfung sei der Logos nach Außen offenbar und dadurch sermo geworden, wie unser Gedanke im gesprochenen Wort verkörpert nach Außen tritt. Dagegen ewig ist mit dem Vater die zweite und dritte göttliche Person, und ist insofern, wie Tertullian ausdrücklich sagt, Gott der Vater nie allein oder einsam gewesen[1]). Man hat zwar eine Stelle[2]) vorgebracht, worin Tertullian ausdrücklich lehren soll, daß Gott nicht von Ewigkeit Vater gewesen, jene Stelle nämlich, wo er die Behauptung des Hermogenes widerlegt, daß die Materie nothwendig ewig existirt habe, weil Gott sonst nicht ewig Herr gewesen wäre. Tertullian erwiedert darauf, daß Gott zwar ewig Gott, nicht aber ewig Herr oder Richter oder Vater gewesen; wie er nicht Richter sein konnte, ehe ein Verbrecher, und nicht Vater, ehe ein Sohn existirte, so habe er auch nicht Herr sein können vor der Existenz des Geschöpfes. Allein hier ist offenbar nicht von dem ewigen Logos, sondern von Adoptivkindern Gottes oder, wenn man will, auch von Christus seiner Menschheit nach die Rede. Inwiefern aber die correspectiven Namen Gott ex tempore beigelegt werden, haben wir in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften gesehen[3]).

Nach allem Gesagten haben wir gute Gründe, die Trinitätslehre Tertullian's für rechtgläubig zu halten. Aber selbst wenn Jene Recht hätten, welche Tertullian in gewissen Punkten eine irrige Anschauung zur Last legen, so würden die Mängel seiner Speculation die großen und klaren Zeugnisse nicht abschwächen, welche er in so vielen Stellen für den trinitarischen Glauben der Kirche ablegt.

Hier sei noch des Buches *De Trinitate* erwähnt, welches früher gleichfalls dem Tertullian, im Alterthum auch dem heil. Cyprian, zugeschrieben ward, jetzt aber als eine Schrift Novatian's allgemein angesehen wird. Während das Alterthum den Schismatiker Novatian für rechtgläubig in der Trinitätslehre hielt und die Correctheit des angeführten Buches auch von den späteren Theologen vertheidigt wird[4]), hat man in neuerer Zeit in demselben subordinatianische Anschauungen zu finden geglaubt[5]). Jedenfalls

1) Zur Begründung und Klarstellung des Gesagten genügt es, *Adv. Prax.* 5 zu lesen.

2) *Adv. Hermog.* 3.

3) §. 167, VI, Bd. 3, S. 400 ff.

4) *Thomassin*, Dogm. Theol. tom. V, c. 39. *Maranus*, Div. J. Ch. l. 4, c. 19. Möhler, Patrol. S. 894 ff.

5) Hagemann, Röm. Kirche, S. 371 ff.

enthält dasselbe eine Reihe klarer Zeugnisse für die katholische Trinitätslehre[1]) und lassen auch gewisse zweifelhafte Stellen eine günstige Deutung zu. Minder günstig würde sich allerdings die Sache für Novatian stellen, wenn derselbe der Verfasser der Philosophumenen wäre[2]).

IV. Der heil. Cyprian ist reich an Zeugnissen für die Gottheit Christi[3]). Die Trinitätslehre hat Cyprian zwar nicht ex professo behandelt, wie das in dem Zweck und der Natur seiner Schriften liegt; dennoch hat er gelegentlich dieselbe bezeugt; so namentlich in der *Epistola ad Jubajanum*, wo er sowohl die göttliche Persönlichkeit, als die Einheit der drei Personen klar ausspricht[4]).

Unter Uebergehung anderer, minder wichtiger Autoren[5]), beschließen wir die Zeugnisse der vornicänischen Väter mit dem Glaubensbekenntnisse Gregor's des Thaumaturgen, dessen Aechtheit[6])

1) Man lese z. B. nur c. 31: Hic (Filius) ergo, quum sit genitus a Patre, semper est in Patre; semper autem sic dico, ut non innatum, sed natum probem . . . Deus utique procedens ex Deo, secundam personam efficiens, sed non eripiens illud Patri, quod unus est Deus. Si enim natus fuisset innatus, comparatus cum eo, qui esset innatus, aequatione in utroque ostensa, duos faceret innatos, et ideo duos faceret deos . . . (Christus autem non innatus est) sed ex Patre est, quia genitus est, sive dum verbum est, sive dum Virtus est, sive dum Sapientia est, sive dum lux est, sive dum Filius est, et quidquid horum est; dum non aliunde est, quam sicut diximus jam superius, ex Patre, Patri suo originem suam debens, discordiam divinitatis de numero duorum deorum facere non potuit, qui ex illo qui unus est Deus originem nascendo contraxit: quo genere dum et Unigenitus est, et Primogenitus ex illo est, qui originem non habet, unus est omnium rerum et principium et caput. *De Trin.* c. 31 (*Migne*, Patr. lat. tom. 3, col. 949 & 950.).

2) Dafür haben sich mit ansehnlichen Gründen neuerdings Armellini und Grisar (Bedarf die Hippolytus-Frage einer Revision? Insbr. Zeitschr. für Theologie 1878, III, S. 504 ff.) ausgesprochen.

3) Vgl. namentl. Adv. Judaeos 2, 5. 6. De idol. vanit. 11. *Thomassin.* c. 40.

4) Templum Dei factus est. Quaero cujus Dei? Si Creatoris: non potuit, quia in eum non credit. Si Christi: nec hujus fieri potest templum, qui negat Christum Deum. Si Spiritus sancti, cum tres unum sint, quomodo Spiritus sanctus placatus ei esse potest, qui aut Patris aut Filii inimicus est? *Epist. 23 ad Jubajan.*, nr. 12.

5) Wie Minutius Felix, Methodius, Arnobius, Lactantius u. s. w. Ueber sie vgl. *Maranus* l. 4, c. 18. 21. 22.

6) Dieselbe steht fest durch das Zeugniß des Gregor v. Nyssa und Gregor v. Nazianz, Basilius, des 5. allgemeinen Concils ꝛc. Daß es Hieronymus und Eusebius nicht erwähnen, beweist nichts. Möhler, Patrol. S. 650. Ueber das trinitarische Zeugniß Gregor's in seinem Panegyrikus auf Origenes und dessen Correctheit vgl. *Thomassin* l. c. c. 45.

und Correctheit[1]) keinem begründeten Zweifel unterliegt. Dasselbe lautet also: Ein Gott ist, der Vater des lebendigen Logos, der persönlichen Weisheit und Macht und des ewigen Abbildes, der vollkommene Erzeuger des Vollkommenen, der Vater des Eingeborenen Sohnes. Und Ein Herr, der Einige von dem Einigen, Gott von Gott, der Abdruck und das Ebenbild der Gottheit, das schaffende Wort, die allumfassende Weisheit und allschaffende Macht, der wahrhaftige Sohn des wahrhaftigen Vaters; der Unsichtbare vom Unsichtbaren, und der Unvergängliche vom Unvergänglichen, und der Unsterbliche vom Unsterblichen, und der Ewige vom Ewigen. Und Ein heiliger Geist, der aus Gott seiende, durch den Sohn den Menschen erschienene, das Bild des Sohnes, das vollkommene des vollkommenen; das Leben und die Ursache der Lebenden, die heilige Quelle der Heiligkeit, der Urheber der Heiligung, durch den offenbart ist Gott der Vater, der in Allem und über Alles, und Gott der Sohn, durch den Alles ist. Die vollkommene Trinität, deren Herrlichkeit, Ewigkeit und Herrschaft untheilbar und unveräußerlich ist. Es ist also in der Trinität weder etwas Erschaffenes, oder Untergeordnetes, noch etwas Hinzufügbares oder Hinzugekommenes, als ob etwas früher nicht gewesen und später hinzugekommen wäre. Es hat daher weder jemals dem Vater der Sohn, noch dem Sohne der Geist gemangelt, sondern unwandelbar und unveränderlich ist immerdar dieselbe Dreieinigkeit[2]).

1) Auch bei ihm hat man vornicänischen Subordinatianismus, wie bei seinem Lehrer Origenes, finden wollen. Allein die klaren Worte der Ἔκθεσις πίστεως und das Urtheil der Väter scheinen eine solche Auffassung der Lehre des Thaumaturgen auszuschließen.

2) Εἷς Θεὸς, Πατὴρ Λόγου ζῶντος, σοφίας ὑφεστώσης καὶ δυνάμεως, καὶ χαρακτῆρος ἀΐδιου, τέλειος τελείου γεννήτωρ, Πατὴρ Υἱοῦ μονογενοῦς. Εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου, Θεὸς ἐκ Θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, Λόγος ἐνεργὸς, σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεως περιεκτικὴ, καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητικὴ, Υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ Πατρός. Ἀόρατος ἀοράτου, καὶ ἄφθαρτος ἀφθάρτου, καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου, καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου. Καὶ ἓν Πνεῦμα ἅγιον, ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον, καὶ δι' Υἱοῦ πεφηνὸς δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις. Εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ, τελείου τελεία. Ζωὴ ζώντων αἰτία. Πηγὴ ἁγία ἁγιότης, ἁγιασμοῦ χορηγός. Ἐν ᾧ φανεροῦται Θεος ὁ Πατὴρ, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι, καὶ Θεὸς ὁ Υἱὸς, ὁ διὰ πάντων. Τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι, καὶ βασιλείᾳ, μὴ μεριζομένη, μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. Οὔτε οὖν κτιστόν τι, ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπεισακτόν τι, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον,

§. 233.

Beweis der Trinität aus den vornicänischen Häresien und ihrer kirchlichen Verwerfung.

Die zahlreichen Häresien und Irrthümer, welche bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten, und durch den ganzen Verlauf der Kirchengeschichte bis in die Gegenwart, gegen das Fundamentaldogma des Christenthums sich erhoben, gaben nicht nur der Kirche die Veranlassung, dasselbe in der klarsten, schärfsten und allseitigsten Weise zu formuliren, in der heiligen Wissenschaft immer vollkommen zu erfassen und gegen die Entstellungen einer falschen Wissenschaft zu vertheidigen; sondern es bilden auch diese Häresien selbst einen mächtigen Beweis für unser Dogma. Indem sie es bestreiten, bezeugen sie seine ursprüngliche und unwandelbare Existenz in der Kirche; indem sie es entstellen und, einander gegenseitig widersprechend, das eine Moment der Wahrheit gegen das andere in's Feld führen, offenbaren, beleuchten und bewähren sie dessen vollen und wahren Inhalt; indem sie nach den verschiedensten Seiten hin alle denkbaren Abirrungen in ihren verderblichen Consequenzen entwickeln, warnen sie uns vor jeder falschen Auffassung desselben.

Schon in der vornicänischen Zeit begegnen wir einer Reihe antitrinitarischer Häresien, welche fast alle möglichen Grundformen dieses Irrthums repräsentiren.

Sehen wir von dem Gnosticismus ab, der den Logos, Christus, Jesus, wie deßgleichen den heiligen Geist, als höhere oder niedere aus dem Bythos oder dem Pleroma emanirte Aeonen betrachtet[1]), so kann man besonders drei Klassen antitrinitarischer Irrthümer unterscheiden: die Häresie der ebionitischen oder dynamischen[2]) Antitrinitarier[3]) im engeren Sinne, welche, die

ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν. Οὔτε οὖν [οὔτε γὰρ] ἐνέλιπέ ποτε Υἱὸς Πατρὶ, οὔτε Υἱῷ Πνεῦμα. [οὔτε αὔξεται μονὰς εἰς δυάδα οὐδὲ δυὰς εἰς τριάδα] ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ [ἁγία] τριὰς ἀεί. Vgl. *Greg. Nyss.* vita Greg. Thaum. c. 8—10.

1) Die so entschiedene Bekämpfung und Verwerfung des Gnosticismus in allen seinen Formen ist insofern für die Trinitätslehre von Wichtigkeit, als in ihm eine jede emanatistische, und somit auch neuplatonische Auffassung unseres Dogma's, wie nicht minder der dem Arianismus zu Grunde liegende, Gott und die Welt trennende, ein Mittelwesen zwischen ihnen postulirende Dualismus verurtheilt ist.

2) Man hat sie so genannt, weil der Ebionitismus seine älteste Form ist und weil diese Klasse von Häretikern das Göttliche in Christus nur als eine göttliche Kraft oder Wirksamkeit ansieht.

3) Das Wort „Antitrinitarier" wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Im weitesten Sinne kann man damit Alle bezeichnen, die in irgend einer Weise

Einpersönlichkeit Gottes behauptend, die Gottheit und Persönlichkeit des Logos und heiligen Geistes einfach leugneten, daher Christus als einen puren, mehr oder weniger von Gott erleuchteten und begnadigten Menschen, den heiligen Geist aber als unpersönliche göttliche Kraft oder Wirksamkeit betrachteten; — sodann die Häresie der Patripassianer, Modalisten oder Monarchianer, welche zwar gleichfalls die wahre Dreipersönlichkeit Gottes leugnen, aber die Gottheit Christi behaupten, indem sie ihn als den im Fleische erschienenen einpersönlichen Gott oder Vater ansehen und weiterhin die göttlichen Personen nicht als wahre und ewige Hypostasen, sondern als verschiedene vorübergehende Offenbarungsweisen Gottes betrachten; — endlich den Irrthum gewisser Subordinatianer, welche zwar sowohl die antitrinitarischen und modalistischen Häresien, als die gnostische Emanationslehre verwarfen, aber nichts destoweniger den Sohn und Geist irgendwie als vom Vater wesenhaft verschieden und für geringer, als der Vater, betrachteten. Hier kann es nun unsere Aufgabe nicht sein, die zum Theil sehr schwierigen und durch die neuesten Forschungen keineswegs vollständig klar gestellten dogmengeschichtlichen Streitfragen zu erörtern, sondern nur Dasjenige hervorzuheben, was zum Beweise des Trinitätsdogma's wichtig, insbesondere was von kirchlichen Entscheidungen aus jener Zeit auf uns gekommen ist.

I. Die göttliche Persönlichkeit Christi und die Trinität leugnende Antitrinitarier waren:

1. Die Ebioniten, häretische Judenchristen, welche, wie sie, das Wesen der Erlösungsgnade und deßhalb die specifische Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum nicht erkannten, auch Christus als puren Menschen, als einen rein menschlichen Messias und als den Sohn Josephs ansahen[1]). Schon von den Aposteln

und Beziehung das Trinitätsdogma verletzten; insofern sind auch die Arianer, überhaupt die Subordinatianer und Tritheisten Antitrinitarier. In einem engeren Sinne nennt man so jene Irrlehrer, zumal der vornicänischen Zeit, welche die Dreiheit göttlicher Personen, sei es in dynamischer oder in modalistischer Weise, leugnen; während man die ebionitischen und dynamischen Antitrinitarier im engsten Sinne Antitrinitarier zu nennen pflegt, die Patripassianer resp. Modalisten aber Monarchianer heißt, wie sie nach Tertullian von sich selbst rühmten: Monarchiam tenemus. Die Antitrinitarier der neueren Zeit bezeichnet man meistens mit dem Namen Unitarier. Vgl. d. Artikel Antitrinitarier und Unitarier in Wetzer und Welte's K.-L. und d. betreffenden §§. d. K.-G. v. Alzog, Brück, Hergenröther.

1) Nach *Orig. c. Cels.* l. 5, nr. 61; *Euseb.* H. E. 3, 27 unterscheidet man von dieser schlimmeren Klasse der Ebioniten eine andere, welche die Geburt Christi aus der Jungfrau bekannte, aber die wahre göttliche Persönlichkeit und

verurtheilt, von der Kirche und dem allgemeinen christlichen Bewußtsein verworfen, nur auf enge Kreise beschränkt, von Anfang leer und todt[1]), bald mit gnostischer Theosophie sich zersetzend[2]), ist dieser, theils aus dem pharisäischen, theils aus dem essenischen Judenthum entsprungene älteste Typus des Rationalismus bald spur- und wirkungslos verschwunden.

2. Ob gewisse Gegner der Montanisten, welche Epiphanius Aloger nennt und als Gegner des Logos und der Gottheit Christi darstellt, einem ähnlichen unitarischen Rationalismus huldigten, mag dahin gestellt bleiben[3]).

3. In Rom leugnete der ältere Theodot, der Gerber, die Gottheit Christi und damit die Trinität, und wurde deßhalb von Papst Victor aus der Kirche ausgeschlossen. Seine Schüler, der

---

die ewige Präexistenz des Logos, somit die Trinität leugneten. Dieselbe Irrlehre schreibt Theodoret (H. E. 2, 2) den Nazaräern zu, während Hieronymus (Ep. 74, al. 89 ad Aug.) von ihnen sagt: Credunt in Christum Filium Dei, natum de V. Maria . . . in quem et nos credimus. Näheres Hergenröther, K.-G. Bd. 1 und Bd. 3, §. 111 und 112. Hefele, Art.: Ebioniten im K.-L. v. Wetzer und Welte.

1) Nubes sine aqua, quae a ventis circumferuntur, arbores autumnales, infructuosae, bis mortuae. *Jud.* 12. *2 Petr.* 2, 17.

2) Darauf deutet schon *Col.* 2, 8—19. Denn die Judaisten, von denen hier angedeutet ist, daß sie Beschneidung und Beobachtung der jüdischen Speisegesetze fordern, sind zugleich solche, welche mit falscher Philosophie V. 8 und mit einer falschen Engel- oder Aeonen-Religion, θρησκεία τῶν ἀγγέλων, trügen. Darauf weist auch *1 Tim.* 2, 20; *2 Tim.* 2, 18 und *Tit.* 3, 9, in welch' letzterer Stelle die Genealogien (der Aeonen) mit dem Streit um das (jüdische) Gesetz verbunden sind: Stultas autem quaestiones et genealogias, et pugnas legis devita. Die Verbindung von ebionitischem Judenchristenthum und alexandrinischer Pseudo-Gnosis sehen wir namentlich bei Cerinth, nach welchem der Aeon Logos (ὁ ἄνω Χριστός, den er mit dem πνεῦμα ἅγιον identificirt), bei der Taufe auf den Menschen Jesus herabkam und in ihm bis zum Leiden blieb; deßgleichen in dem s. g. Elkesaitismus, den namentlich die pseudo-clementinischen Homilien repräsentiren, wonach der Christus aus der Höhe (ἄνω Χριστός) mit dem der heilige Geist eine äonische Syzigie bildet, in Adam, Abraham, Jesus erschienen ist. Vgl. Hergenröther, K.-G. Bd. 1, §. 138 und 139, mit den entsprechenden Anmerkungen im 3. Band, woselbst auch die Belege. Hefele, Art. Clemens I. im K.-L. v. Wetzer und Welte.

3) Nach *Epiph.* (Haer. 51, 1; 54, 1. Vgl. *Iren.* 3, 11) haben die Aloger nicht nur das Johannesevangelium, sondern auch den Logos und die göttliche Persönlichkeit Christi geleugnet. Döllinger (Hpt. u. Cal. S. 292) bestreitet, daß die Aloger Gegner der Montanisten gewesen und daß sie die Gottheit Christi geleugnet hätten. Dagegen s. Hefele, die Aloger und ihr Verhältniß zu den Montanisten, in der Tüb. Q.-Schr. 1851, IV, S. 564.

jüngere Theodot, der Wechsler[1]), und Asklepiadotos führten die Schule weiter. An sie schließt sich Artemon, der durch seine Behauptung, daß die Lehre von der Gottheit Christi erst unter Papst Zephyrin aufgekommen sei, dem von Eusebius citirten alten römischen Autor[2]) Veranlassung gab, die entgegenstehende Tradition, insbesondere die der römischen Kirche nachzuweisen.

Auch diese, hauptsächlich auf philosophische Demonstration sich stützende[3]) antitrinitarischen Irrlehren hatten weder größere Verbreitung, noch längere Dauer.

---

1) Er wird als Stifter der Melchisedechianer bezeichnet, welche den Melchisedech „als Mittler der Engel" für höher als Christus, den Mittler der Menschen, hielten. *Tertull.* Praescr. 53. *Epiph.* haer. 55. *Theodoret,* Haer. fab. 2; *Aug.* De haer. c. 34.

2) Das von Eusebius (H. E. 4, 32) angeführte Fragment eines Zeitgenossen des Artemon lautet: „Sie (die Artemoniten) behaupten, alle Alten und selbst die Apostel hätten dasselbe, was sie jetzt vorbringen, empfangen und gelehrt, und die Wahrheit sei bis auf die Zeiten Victors, des von Petrus an dreizehnten Bischofs von Rom, erhalten, von seinem Nachfolger Zephyrin aber verfälscht worden. Was sie sagen, könnte vielleicht einige Wahrscheinlichkeit haben, wenn dem erstens nicht die heilige Schrift entgegenstände. Zweitens sind aber auch noch Schriften von einigen Brüdern vorhanden, welche über die Zeiten Victors hinausgehen und für die Wahrheit gegen die Heiden und die damaligen Ketzereien verfaßt wurden, nämlich von Justin, Miltiades, Tatian, Clemens und mehreren Anderen, in welchen allen die Gottheit Christi gelehrt wird. Und wer kennt nicht die Schriften des Irenäus, Melito und der Uebrigen, die Christum zugleich als Gott und Menschen verkündigen? Und wie viele Psalmen und Hymnen, die von Anfang an von gläubigen Brüdern geschrieben worden sind, besingen Christum, den Logos Gottes, und preisen seine Gottheit! Da also schon seit so vielen Jahren die kirchliche Lehre gepredigt worden ist, wie ist es möglich, daß bis auf Victors Zeiten so, wie sie sagen, gelehrt worden wäre? Wie, schämen sie sich nicht, gegen Victor solche Lügen vorzubringen, während sie doch recht gut wissen, daß Victor den Gerber Theodotus, den Stifter und Urheber dieses gotteslängnerischen Abfalles, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hat, weil er zuerst die Behauptung aufgestellt, Christus sei ein bloßer Mensch? Denn wenn Victor ihrer Aussage nach so gedacht hätte, wie hätte er den Theodotus, den Erfinder jener Ketzerei, aus der Kirche ausstoßen können?" Manche wollten in dieser Stelle ein Fragment aus dem Σμικρὸς λαβύρινθος finden, welches man nach Theodoret und Photius für ein Werk des röm. Presbyter Cajus († c. 220) hält, während andere Forscher auf Grund der neu aufgefundenen φιλοσοφούμενα es dem Hippolyt zuschreiben. Vgl. Alzog, Patrol. 3. Aufl. §. 28. Die Meinung, die es dem Origenes beilegt, ist sicher unrichtig. Vgl. auch *Euseb.* H. E. 5, 28, über den vom Theodotianismus wunderbar bekehrten Confessor Natalis.

3) Darauf deutet die Bemerkung der Alten, daß die Theodotianer vorzugsweise mit Mathematik und aristotelischer Dialektik sich beschäftigten.

4. Der bedeutendste unter den dynamischen Antitrinitariern des Alterthums ist Paul von Samosata, Bischof von Antiochien, der sich selbst rühmte, mit Artemon und durch ihn mit der alten römischen Lehre übereinzustimmen[1]). Die Lehre von der ewigen Persönlichkeit des Logos für unvereinbar mit der Einheit Gottes und für Ditheismus erklärend[2]), lehrte er, der Logos in Gott sei nicht eine eigene Person, sondern wie im Menschen eine Eigenschaft, die Eigenschaft der Vernunft oder der Weisheit. Diese Vernunft oder Weisheit habe sich dem wunderbar aus der Jungfrau geborenen Jesus Christus in einer besonderen Fülle, aber in Weise der Gnade, mitgetheilt, habe in ihm, wie in einem Tempel, nicht wesenhaft (οὐσιοδῶς), sondern der Macht und Wirksamkeit nach (κατὰ ποιότητα) gewohnt. Durch den guten Gebrauch dieser Gnade sei Christus so vergöttlicht worden[3]), daß man ihn (versteht sich in uneigentlichem Sinne) Sohn Gottes und Gott nennen und als eine zweite göttliche Person neben dem Vater bezeichnen müsse[4]).

---

1) Das bezeugt das Synodalschreiben der Väter von Antiochien bei *Euseb.* H. E. 7, 30.

2) *Epiphan.* haer. 65, 3 & 8.

3) Daher behauptete der Samosatener, Christus, der Sohn Gottes, sei nicht von oben gekommen, sondern, von unten (κάτωθεν) ausgegangen, sei er zum Himmel aufgestiegen. Filium Dei, sagen die Väter von Antiochien in ihrem Synodalschreiben, e coelo discendisse nobiscum renuit . . . Neque id simplici assertione nostra, sed ex his, quae ad vos misimus, gestis non semel declaratur; maxime vero ubi dicit, Jesum Christum de terra ortum esse. *Euseb.* H. E. l. 7, c. 30.

4) Allein dieser Sohn Gottes, diese zweite göttliche Person ist der Mensch Jesus, der nur in einem uneigentlichen Sinne so genannt wird: eine zweite und dritte Person in Gott dagegen im Sinne der christlichen Trinitätslehre gibt es nach Paul von Samosata nicht. Am ausführlichsten setzt Epiphanius Haer. 65 dessen Lehre auseinander. Est autem, sagt er, illius haec opinio, Deum Patrem, et Deum Filium et Spiritum sanctum unum esse Deum. Verbum Dei ejusque Spiritum inesse Deo perpetuo, sicut hominis in corde proprium verbum inesse cernimus. Filium Dei subsistentiam habere per sese nullam, sed in Deo subsistere: id quod Sabellio quoque placuit, et Novato (?), Noeto, et aliis nonnullis: quamvis non eodem cum istis modo, sed diverso quodam ille sentiat. (Daraus geht klar hervor, daß Epiphanius den Samosatener keineswegs in jeder Beziehung den Modalisten gleichsetzt, wie er auch noch weiter sagt: Neque vero cum Noeto Patrem ille (Paulus S) passum esse definit. Sed solum, inquit, adveniens Verbum totum illud administravit et ad Patrem revertit, d. h. die unpersönliche Weisheit hat als Gnade in Christus gewirkt, daß er, den Befehl Gottes vollziehend, am Kreuze starb, nicht aber ist Gott selbst Mensch geworden und gestorben).

Nach anfänglicher Täuschung seiner Richter wurde Paulus auf der Antiochenischen Synode v. 269 entlarvt, abgesetzt und dieses durch ein Synodalschreiben den Kirchen mitgetheilt[1]). Das Urtheil der Antiochenischen Synode wurde durch Papst Felix I.[2]) und nachher wiederholt bestätigt.

4. Obwohl in die nachnicänische Zeit fallend ist hier noch Photin von Sirmium, der Schüler des Marcellus von An-

---

Epiphanius fährt weiter fort: Ad haec Dei Verbum in terras delapsum in Jesu, qui homo merus esset, habitasse. Ita unus, inquit ille, Deus est: neque autem Pater est Pater, aut Filius Filius, aut Spiritus Sanctus Spiritus est Sanctus (d. h. es gibt keine drei Personen in Gott). Imo vero Deus unus est Pater, et hujus in ipso Filius, ut est in homine sermo. Und weiter unten sagt Epiphanius von den Paulianern: Verbum tale esse putant, quale in hominis est pectore, et ejusmodi Sapientiam, qualem in animo quilibet hominum insitam a Deo infusamque possidet. Quare unam esse Dei Verbique personam existimant, non secus atque homo unus est cum verbo suo. Ob und in welchem Sinne Paul von Samosata den Ausdruck ὁμοούσιος gebrauchte, und ob und in welchem Sinne dieser Ausdruck durch das Antiochenum v. 269 verworfen worden sei, werden wir später sehen.

1) *Euseb.* H. E. 7, 27 sq. Eine Auseinandersetzung der Lehre des Samosateners und ihr gegenüber ein Glaubensbekenntniß enthält das von Turrianus aufgefundene Schreiben der 6 Bischöfe. S. oben S. 256, Note 1. Die Aechtheit des Schreibens wurde neuerdings von Hagemann, Röm. K. S. 458 ff., vertheidigt. Jedenfalls ist der Ausdruck τῇ θεότητι ἀτρέπτως ἥνωται kein Beweis nachchalcedonensischen Ursprungs. In diesem Glaubensbekenntniß heißt es u. A.: Esse unum Deum ingenitum et Filium genitum, unigenitum, Sapientiam et Verbum ac Virtutem Dei ante omnia saecula, non praecognitione (wie dieses Paulus von Samosata von Christus als Sohn Gottes zugab) sed substantia et hypostasi Deum, Dei Filium . . . Qui autem contra dicit, Filium Dei non esse ante constitutionem mundi, dicitque, credere et confiteri (Filium) esse Deum, non esse aliud quam duos Deos praedicare: hunc alienum esse ab ecclesiastica regula arbitramur, et omnes catholicae ecclesiae nobiscum consentiunt. *Mansi* t. 1, p. 1033.

2) Felix I. ist der Nachfolger des Papstes Dionysius, an den d. Ep. Syn. d. Antiochener gerichtet war. Dionysius war inzwischen gestorben. Daß Felix, wohl mit der röm. Synode, daraufhin in der Sache des Samosateners sich aussprach, kann keinem Zweifel unterliegen. Vgl. *Coustant*, Rom. Pontif. Epist. t. 1, col. 291 sq. Sein Schreiben ist verloren gegangen, jedoch hat uns das *Ephes.*, Act. 1, ein Fragment aus einem Schreiben Felix I. an Maximus von Alexandrien bewahrt: De Verbi autem incarnatione et fide, credimus in Dominum nostrum Jesum Christum ex Virgine Maria natum, quod ipse sempiternus Dei Filius et Verbum, non autem homo a Deo assumtus, ut alius sit ab illo. Neque enim hominem assumsit Dei Filius, ut alius ab eo existat: sed cum perfectus Deus esset, factus est simul et homo perfectus, ex Virgine incarnatus.

cyra[1]), zu erwähnen, da er im Wesentlichen die Irrlehre des Paulus von Samosata erneuerte. Zwischen dem Logos in Gott (λόγος ἀνώτατος) und dem Sohne unterscheidend, lehrte er, jener sei die unpersönliche Vernunft, wie der heilige Geist die Kraft und Wirksamkeit des einpersönlichen Gottes, des Vaters (λογοπάτωρ). Der Sohn ist erst in der Zeit geworden: denn der Name Sohn kommt nach Photin nur Christus zu. Dieser aber ist nach ihm zwar durch die Kraft Gottes aus Maria der Jungfrau geboren, aber ein purer Mensch, in welchem der göttliche Logos oder die göttliche Vernunft als wirksame Kraft (ἐνέργεια δραστική) in besonderer Weise wohnte. Demgemäß präexistirte der Sohn nur in dem Vorherwissen und der Vorherbestimmung Gottes. Durch den guten Gebrauch der Gnade, besonders durch seinen Gehorsam verdiente Christus, Gott genannt zu werden und göttliche Ehre zu genießen. Insofern Photin die erwähnten Wirksamkeiten des unpersönlichen Logos und Geistes nach Außen als ein Ausdehnen und Zusammenziehen oder in sich Zurückkehren Gottes bezeichnet, hat seine Lehre eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Sabellianismus; im Wesentlichen aber stimmt Photin ganz mit dem Samosatener überein[2]), wie denn auch vielfach das Alterthum die Paulianer und die Photinianer (auch Marcellianer) als dieselben Häretiker betrachtet, und in Photin die letzte und vollendetste Form der mit den Ebioniten und Artemoniten beginnenden antitrinitarischen und widerchristlichen Irrlehre verabscheut[3]). Photin wurde auf einer Reihe zum Theil semiarianischer Synoden verurtheilt[4]); diese Verurtheilung wurde noch später

---

1) Inwiefern dieser ähnlicher Irrthümer wie Photin sich schuldig machte (*Euseb. Caes.* l. 5 contra Marcell. *Petav.* De Trin. l. 1, c. 13.), mag hier dahingestellt bleiben. Vgl. Möhler, Athan., S. 319. Hefele, Conc.-Gesch., Bd. 1, S. 456.

2) Hergenröther, K.-G., Bd. 1, S. 265 und die Noten im 3. Band. Gams, Art. Photin im K.-L. v. Wetzer und Welte.

3) Ista haeresis (sc. Pauli Samos.) aliquando cujusdam Artemonis fuit: sed cum defecisset, instaurata est a Photino et confirmata, ut Photiniani quam Pauliniani celebrius nuncupentur. *Aug.* De haer. c. 41.

4) Vgl. Hefele, Conc.-Gesch., Bd. 1, §. 71. Die Syrmische Synode v. 351 (1. Syrm. Formel) hat folgende den Photin betreffende Anathematismen: V: Siquis secundum praescientiam et praedestinationem a Maria dicit Filium esse, et non ante saecula ex Patre natum apud Deum esse et per eum facta esse omnia, anathema sit. VI: Siquis substantiam Dei dilatari et contrahi dicit, a. s. VII: Siquis dilatatam substantiam Dei Filium

von der Kirche wiederholt und sogar die Taufe der Photinianer durch die Synode von Arles (c. 16) für ungiltig erklärt. Zur Zeit des Theodoret war der Photinianismus bereits verschwunden. „Alle diese Häresien," sagt derselbe[1]), „hatte der Dämon, der nach dem Verderben der Menschen trachtet, ersonnen, um die Gottheit des Eingeborenen zu stürzen. Aber der dem Abgrund gebietet und ihn austrocknet und zu ihm spricht: Du sollst zur Wüste werden und versiegen sollen deine Gewässer, hat sie alle ausgelöscht; denn nicht die mindesten Ueberreste sind von ihnen geblieben, weder von den Cerinthianern, noch von den Ebioniten, noch von den Elcäseern, noch von den Melchisedechianern, noch von den Paulianern, noch von den Photinianern: sondern alle sind der Vergessenheit verfallen und auch ihre Namen sind nur noch Wenigen bekannt."

II. Wichtiger als der bisher betrachtete ebionitische oder dynamische Antitrinitarismus ist die versteckte und darum gefährlichere Irrlehre, welche die Väter unter dem Namen der Patripassianer oder Sabellianer zu begreifen pflegen.

Diese leugneten, wie jene Antitrinitarier, den wahren ewigen Personenunterschied in Gott, indem sie, die schlechthinige Identität von Wesen und Person voraussetzend, die Einpersönlichkeit Gottes behaupteten und die katholische Trinitätslehre als Tritheismus bekämpften. Dabei aber rühmten sie sich, die Gottheit Christi im höchsten und vollsten Sinne zu glauben und zu vertheidigen: denn in Christus sei Gott, der Einpersönliche, der Vater, Mensch und dadurch Sohn geworden[2]). Scheinbar bekannten sie auch die Trinität, aber in einem modalistischen Sinne, indem sie lehrten, derselbe einpersönliche Gott werde als Schöpfer und Gesetzgeber des alten Bundes Vater, als der in Christus erschienene Erlöser Sohn, als der Heiliger der Seelen und der kirchlichen Gemeinschaft der heilige Geist genannt. Vater, Sohn und Geist sind also nach ihnen nicht wahre und ewige

---

dicat facere, aut latitudinem substantiae ejus, sicut sibi videtur, nominet, a. s. VIII: Siquis insitum vel prolatitium Verbum Dei Filium dicat, a. s. IX: Siquis hominem solum de Maria Filium dicit, a. s. X: Siquis Christum Deum Filium Dei ante saecula subsistentem et ministrantem Patri ad omnium perfectionem non dicat, sed ex quo de Maria natus est, ex eo et Christum et Filium nominatum esse, et initium accepisse, ut sit Deus, dicat, a. s.

1) *Haer. Fab.* 2, 12.

2) Auf der kleinasiatischen Synode, die den Noët zur Rechenschaft zog, sprach dieser nach Epiph. haer. 57: Quid mali feci? Unum Deum veneror, unum novi; nec praeter ipsum alterum natum, passum, mortuum!

Personen in Gott, sondern drei Offenbarungsweisen Gottes in der Welt; wenn aber etwas in Gott, nicht drei Personen, sondern drei göttliche, und zwar vorübergehende, Thätigkeiten. Wenn sie aber diese drei Thätigkeiten Personen oder πρόσωπα nannten, so verstanden sie unter diesem Worte nicht wahre Hypostasen, eigentliche Personen, sondern eben die drei Offenbarungsweisen, gleichsam die drei „Rollen", welche der einpersönliche Gott spielt[1]); und wenn sie den Sohn als ὁμοούσιος τῷ πατρί bezeichneten, so verstanden sie unter Homousie nicht nur die Einheit der Natur, sondern auch die Einheit der Hypostase, indem sie οὐσία und ὑπόστασις dem gemeinen griechischen Sprachgebrauche gemäß für identisch nahmen.

Im Einzelnen bestehen über die dogmengeschichtliche Entwickelung dieser modalistischen Häresie, sowie über die Lehren ihrer einzelnen Häupter verschiedene Ansichten[2]), auch finden sich bei neueren Theologen manche Auffassungen, die wir nicht theilen können. Hier kommt es uns nicht sowohl darauf an, dogmengeschichtliche Fragen und Hypothesen, die sich bei der Dürftigkeit der älteren Quellen kaum werden vollständig entscheiden lassen, zu beurtheilen, als vielmehr

1) Vgl. unten S. 384 & 385.

2) Die späteren Kirchenväter nennen nur den Noëtus und Sabellius. Nur aus Tertullian wissen wir etwas von Praxeas. Die Philosophumenen erzählen, daß Epigonus, der Schüler Noët's, dessen Häresie nach Rom verpflanzt habe und daß dessen Schüler Kleomenes zur Zeit des Papstes Zephyrin an der Spitze einer Schule gestanden. *Philos.* 9, 7. — Allein bei der, wenn nicht häretischen, jedenfalls schismatischen, gehässigen und unwahren Polemik des Verfassers der Philosophumenen gegen Zephyrin und Kallistus hat man Grund, ihm nicht unbedingt zu vertrauen. Daß Sabellius und seine Schule die Häresie des Noëtus fortbildete und vollendete, kann keinem Zweifel unterliegen. Was den Namen betrifft, so pflegte man diese ganze Klasse von Häretikern bei den Lateinern Patripassianer, bei den Griechen Hyiopatores, oder aber nach den Sectenhäuptern Noëtianer oder Sabellianer zu nennen. Athanasius sagt, dieselben Häretiker, welche man in Rom Patripassianer nenne, würden im Orient Sabellianer genannt. (De syn. 7.). Ebenso Augustin (haer. 40), welcher sich wundert, wie Epiphanius behaupten könne, die Sabellianer stimmten fast in Allem mit den Noëtianern überein, ausgenommen, daß erstere lehrten, „nicht der Vater habe gelitten." Wir werden aber unten sehen, inwiefern diese Nachricht des Epiphanius wohlbegründet sein kann. Zu den modalistischen Monarchianern wird auch der von Origenes auf einer arabischen Synode bekehrte Beryll von Bostra gezählt, von dem Eusebius (H. E. 6, 33) berichtet: Ausus est adserere Dominum ac servatorem nostrum, antequam inter homines versaretur, non substitisse in propriae personae differentia, nec propriam, sed paternam dumtaxat divinitatem in se residentem habere.

die Grundgedanken des Modalismus, so weit sie uns bekannt sind, darzulegen, die in ihm liegenden Irrthümer und verderblichen Consequenzen aufzudecken und zu zeigen, wie ihnen gegenüber die Väter und die Kirche selbst die katholische Wahrheit ausgesprochen und vertheidigt haben.

1. Daß Praxeas, Noetus, Sabellius und seine Schule die wahre Trinität als unverträglich mit der göttlichen Einheit geleugnet haben, unterliegt keinem Zweifel. Insofern stimmen sie mit den ebionitischen und dynamischen Antitrinitariern überein. Dagegen leugneten sie nicht, wie diese, die Gottheit Christi, behaupteten vielmehr, Gott, der Einpersönliche, oder der Vater sei Mensch und dadurch Sohn geworden und am Kreuze gestorben. So bezeugt es wenigstens Tertullian[1]) von Praxeas; Hippolyt, Epiphanius, Theodoret u. s. w. von Noet[2]). Dasselbe sagen Dionys von Rom[3]), Athanasius und Augustin und nach letzterem Marius Mercator auch von Sabellius, während Epiphanius und nach ihm Johannes von Damascus anders berichten[4]).

Jedenfalls faßten die Väter die Lehre der Patripassianer so auf, daß dieselben wahrhaft die Menschwerdung und den Kreuzestod Gottes des Vaters gelehrt hätten. Während sie daher diese Lehre als eine Häresie bezeichneten, so machten sie dieselbe zugleich den Ebioniten gegenüber als eine Anerkennung und einen Beweis für die Gottheit Christi geltend[5]). Letzteres ist vollkommen begründet, welche unklaren Ideen auch die Patripassianer von der Incarnation gehabt haben mögen, und wie sich auch ihre Irrlehre im Sabellianismus später entwickelt hat[6]).

1) Ipsum dicit Patrem descendisse in virginem, ipsum passum, denique ipsum esse Jesum Christum. *Adv. Prax.* 1. Cf. oben S. 302, Note 2.

2) Τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα, καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννῆσθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνηκέναι. *Hipp.* Contra Noët. c. 1 (*Migne*, Patr. graec. t. 10, col. 803.). Vgl. *Philos.* 9, 7; 10, 27. Ebenso *Epiphan.* haer. 57. *Theodoret*, Haer. fab. 3, 3. Ob bereits Noetus selbst seine Lehre auch auf den heiligen Geist anwandte, wie Augustin anzunehmen scheint (Haer. 36: Noëtiani a quodam Noëto, qui dicebat, Christum eundem esse Patrem et Spiritum Sanctum), mag dahin gestellt bleiben. Gewöhnlich nimmt man an, daß erst Sabellius ausdrücklich den heiligen Geist herbeigezogen habe.

3) Ὁ μὲν γὰρ, sagt Dionys von Sabellius, βλασφεμεῖ, αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πατέρα, καὶ ἔμπαλιν. S. unten S. 335, Note 3.

4) S. oben S. 324, Note 2.

5) *Novatian.* De trin. 12. Vgl. Kuhn, Dogm., B. 2, S. 331.

6) So war in seiner Weise auch der gnostische Doketismus ein Zeugniß für die Gottheit Christi.

Wie bereits Tertullian[1]), zeigten die Väter dem Patripassianismus gegenüber namentlich, daß die heilige Schrift und die kirchliche Ueberlieferung den persönlichen Unterschied von Vater und Sohn und die ewige Präexistenz des letzteren lehrt, und daß nicht der Vater, sondern der Sohn Mensch geworden, auch bereits im alten Testamente erschienen sei[2]). Zugleich widerlegten sie die aus einigen Stellen der Schrift hergenommenen Argumente der Patripassianer[3]). Wenn sie namentlich auch darauf Gewicht legen, daß nach dem Ausspruch der Schrift Niemand den Vater jemals gesehen, sondern der Sohn ihn kund gemacht hat, so haben sie damit keineswegs die absolute Unmöglichkeit einer

1) S. oben S. 308 sq.

2) Auf die oben S. 323, Note 2 angeführte Rede des Noetus antworteten nach *Epiph.* Haer. 57, 1 die Väter der Synode: Et nos unum quoque Deum colimus: sed quemadmodum legitime illum colere novimus. Itidemque Christum habemus unum, sed quemadmodum novimus, unum Christum Dei Filium, passum quomodo passus est, mortuum quomodo mortuus est. Qui et resurrexit et in coelum ascendit, et ad dexteram Patris manet, et venturus est judicare vivos et mortuos. Haec nos a scripturis sacris accepta profitemur, quae et novimus.

3) Dieselben beriefen sich namentlich auf die von der Einheit Gottes handelnden Stellen (vgl. oben S. 229 ff.) und auf *Joann.* 10, 30 s. S. 221, Note 6; S. 222, Note 1. Dem gegenüber bemerken die Väter, daß in *sumus* die Mehrheit der Personen, in *unum*, nicht *unus*, die Einheit des Wesens ausgesprochen sei. So *Tert. c. Prax.* c. 22. Aehnl. *Hippol. c. Noët.* Treffend sagt Augustin zu unserer Stelle: Audi Sabelliane: usque adeo non ipse Pater, sed alter est Filius, ut eum Arianus inaequalem asserat Patri. Audi Ariane: Usque adeo Filius aequalis est Patri, ut Sabellianus eumdem dicat et Patrem. Tu adde quem tollis, tu adimple quem minuis, et nobiscum ambo consistitis: quia nec tu tollis, nec tu minuis eum, qui alter est a Patre ut convincas Sabellianum, et aequalis Patri, ut convincas Arianum. Utrisque enim clamat: *Ego et Pater unum sumus.* Quod ait *unum*, audiant Ariani: quod ait *sumus*, audiant Sabelliani: et illi aequalem, nec illi alterum negando sint vani. *Tr. 71 in Joann.* 2 (*Migne*, Patr. lat. t. 34, col. 1821.). — Ferner beriefen sich die Patripassianer auf *Joann.* 14, 9 (s. oben S. 172, Note 3 u. 4). Dagegen *Epiph.* haer. 57, 10 und *Aug.* In Joann. 2: *Qui videt me, videt et Patrem.* Non quod ipse esset Pater et Filius, quod in Sabellianis, qui vocantur et Patripassiani, catholica fides damnat: sed quod tam similes sint Pater et Filius, ut qui unum noverit, ambos noverit. (*Migne*, Patr. lat. t. 34, col. 1819.). Hören wir auch Augustin über *Joann.* 14, 10, welche Stelle gleichfalls die Patripassianer geltend machten. Item si quondam dixit: *Pater in me manens, ipse facit opera*, propterea putatur non alius esse Pater, alius ipse; audiatur, quod dixit: *Quaecunque Pater facit, haec et Filius similiter facit* (*Joann.* 21, 19), et intelligatur non bis unus, sed duo unum. Tr. 71 In Joann. 2. (*Migne*, l. c. col. 1821.)

Erscheinung[1]), ja der Menschwerdung[2]) des Vaters behauptet, wie dieses einige neuere Theologen annehmen. Wohl aber ist es unmöglich, wie auch die Väter den Patripassianern entgegenhielten, daß der Vater sein eigener Sohn wurde, daß überhaupt ohne Sohn der Vater wahrhaft Vater und der Sohn ohne den Vater wahrhaft Sohn sei. Denn beides setzt den Unterschied von Vater und Sohn als eigener Hypostasen oder Personen voraus[3]).

Wenn die Patripassianer sagen, Gott Vater sei durch die Annahme der menschlichen Natur und die Geburt aus der Jungfrau-Sohn geworden, so ist darauf zu erwidern, daß der Vater durch Menschwerdung wohl Menschensohn, Sohn Mariä, nicht aber im wahren Sinne Sohn Gottes werden konnte. Zum Sohne Gottes kann nur die Geburt aus Gott, nicht aber die Geburt aus dem Menschen machen. Vater und Sohn sind ferner der Natur nach eins, der Person nach verschieden; nach der patripassianischen Lehre aber wäre Sohn und Vater der Person nach identisch, der Natur nach verschieden. So sagten auch, wie aus verschiedenen Nachrichten erhellt, die Patripassianer, daß Christus seiner göttlichen Natur nach Vater, seiner angenommenen menschlichen Natur nach aber Sohn, und daher Vater und Sohn sei. Das Göttliche, Unsichtbare, Leidensunfähige an Christo nämlich sei der Vater, das Menschliche, Sichtbare, Leidensfähige der Sohn[4]). Daher wäre dann in patripassianischem Sinne der Ausspruch der heiligen Schrift, daß der Vater im Sohn sei und wirke, nicht im Sinne der trinitarischen Perichorese, sondern in dem Sinne zu verstehen, daß im Menschen Jesus Gott der Vater wohne und wirke. Durch alles dieses wird aber nicht nur das Dogma von der Trinität, sondern auch das Incarnationsdogma gefälscht und zerstört.

1) S. oben S. 50 ff.

2) Davon in der Incarnationslehre.

3) Cf. *Tert.* Adv. Prax. 10, oben S. 303, Note 3. Ebenso *Epiphan.* haer. 57, 3: Etenim qui fieri potest, ut idem sit Pater ac Filius? Nam si Filius est, alicujus sit Filius, a quo sit genitus. Sin Pater est, seipsum generare nihil potest. Neque enim id ipsum, quod Filius dicitur, se ipsum genuit, sed est a Patre genitus.

4) So sagt Theodoret, Haer. Fab. 2, 3: Unum dicunt esse Deum et Patrem omnium opificem, latentem quidem, quando voluerit, rursum autem apparentem, quando placuerit, et eundem esse invisibilem et videri, et genitum et ingenitum: ingenitum quidem ab initio; genitum autem quando nasci voluit ex virgine, impatibilem et immortalem, rursus patibilem et mortalem. Cum enim esset impatibilis, crucis, inquit, passionem sua sponte sustinuit. Eum et Patrem et Filium nominant, prout usus exegerit, vel hoc vel illud appellantes. Noëti autem appellati sunt, qui hanc sunt haeresin secuti.

Ob anfänglich die Patripassianer den richtigen Incarnationsbegriff, insbesondere die Einheit und Göttlichkeit der Person Christi festhielten, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls für den späteren Sabellianismus ist dieses sehr zu bezweifeln; vielmehr führte die Consequenz der Sabellianischen Lehre dazu, Christum als eine menschliche Person zu betrachten, in welcher der einpersönliche Gott nur in Weise der Gnade wirksam war, wie wir in dem Folgenden sehen werden.

2. Die modalistische Trinitätslehre hat jedenfalls im Alterthum durch Sabellius und seine Schule ihre Vollendung erhalten. Hier sind nun alle alten Zeugen darin einig, daß die Sabellianer den Personenunterschied in Gott leugneten und behaupteten, daß Gott wie Ein Wesen, auch nur Eine Person sei. Demgemäß lehrten sie, daß die Namen Vater, Sohn und Geist nicht nur dasselbe göttliche Wesen, sondern dieselbe göttliche Person bezeichneten. Daher wirft der heil. Basilius ihnen vor, daß sie das Judenthum in's Christenthum einführen, den eingeborenen Sohn Gottes und seine ewige Präexistenz, wie nicht minder seine Menschwerdung und somit das ganze Heilswerk, deßgleichen den heiligen Geist und seine Werke leugnen. Wenn sie aber von den drei göttlichen Personen sprächen, so sei dieses ein täuschendes Spiel: denn was sie Personen nennen, seien Fictionen ohne Subsistenz, indem sie denselben einpersönlichen Gott, je nach Bedarf, bald als Vater, bald als Sohn, bald als heiligen Geist sprechen und handeln lassen[1]). Als Vater habe er im alten Testamente das Gesetz gegeben, als Sohn sei er im neuen Testamente Mensch geworden, als heiliger Geist sei er auf die Apostel herabgekommen[2]).

Während aber die alten und neueren Beurtheiler des Sabellianismus darin einig sind, daß derselbe die Trinität ewiger Personen in Gott

---

1) Judaismus, sagt Basilius d. Gr. (ep. 64), est Sabellianismus sub praetextu Christianismi in evangelicam praedicationem invectus. Qui enim rem unam pluribus nominibus appellatum esse dicit Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, et unam trium hypostasin exponit, quid aliud facit? Nonne sempiternam Unigeniti, quae secula antecessit, existentiam negat? Negat idem adventum ejus ad homines quadam dispensatione factum? . . . Negat porro peculiares etiam Spiritus operationes.

2) Dicebat (Sabellius), Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unam esse hypostasim et unam personam, quae tria habet nomina, et eundem aliquando quidem vocat ut Patrem, aliquando autem ut Filium, aliquando vero ut Spiritum Sanctum: et in vetere quidem testamento legem tulisse, in novo autem ut Filium hominem factum esse, ut Spiritum autem Sanctum ad Apostolos venisse. *Theodoret.* Haer. Fab. 2, 8.

leugnete und den einpersönlichen Gott mit Beziehung auf seine Werke nach Außen bald Vater, bald Sohn, bald Geist nannte, bestehen über die nähere Gestaltung dieser Lehre verschiedene Ansichten, die sich zum Theil wohl aus den verschiedenen Stadien, welche der Sabellianismus durchlaufen hat, aber auch aus der aller Häresie und falschen Wissenschaft eigenen Inconsequenz und Unklarheit, sowie aus der Mangelhaftigkeit der auf uns gekommenen Nachrichten erklären.

Vor Allem fragt es sich schon, ob die Sabellianer die göttliche Monas für identisch mit dem Vater hielten, oder von demselben unterschieden. In letzterem Falle wäre in gewisser Beziehung eine Quaternität in Gott und würde die Monas sowohl den Vater, als den Sohn und Geist hervorbringen. Obwohl für diese Auffassung der sabellianischen Lehre gewisse Anhaltspunkte gegeben sind[1]), halten wir doch mit den meisten Theologen erstere Meinung für die richtige, wonach die Monas und der Vater identisch sind[2]).

Eine fernere Frage ist, ob die Sabellianer den Logos und den Sohn für verschieden hielten. Nach den Berichten der Väter scheint es, daß sie allerdings nur Christus, den menschgewordenen Gott, Sohn nannten, während sie, in Anbequemung an herkömmliche Darstellungen, von einem ewigen Sein des Logos in Gott und seinem Hervortreten als gesprochenes Wort bei der Schöpfung redeten; aber dieser Logos war ihnen die Eigenschaft der göttlichen Vernunft und sein Hervortreten in der Schöpfung die Offenbarung des göttlichen Gedankens in der Schöpfung. Hiernach identificirten sie sachlich den Logos mit dem Vater, den vom Vater persönlich verschiedenen ewigen Logos aber leugneten sie; oder sie sagten auch in ihrem häretischen Sinne, durch die Menschwerdung sei der Logos Sohn geworden[3]).

---

1) Vgl. Kuhn, Trinitätsl. S. 336.

2) Dafür spricht namentlich, daß die Väter sagen, daß die Sabellianer die Persönlichkeit des Sohnes und Geistes und ihre ewige Präexistenz vernichten, gleiches aber vom Vater nicht sagen. Ferner, daß Athanasius wiederholt sagt: daß der Vater derselbe ist und durch Ausdehnung sich zum Sohn und Geist erweitert. — Ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα. *C. Arian.* 4, 25. Und wenn er sagt, daß nach Sabellius die Monas durch Ausdehnung zur Trias geworden, so fügt er bei: Die Monas aber ist der Vater. Ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε Τριάς, ἡ δὲ μονάς ἐστιν ὁ πατήρ. *C. Arian.* 4, 13. Atzberger, die Logoslehre des heil. Athanasius. (München, Stahl 1880) S. 10.

3) Cf. *Athanas.* C. Arian. 4, 15 & 22. Atzberger a. a. O.

Mag man aber diese historischen Fragen, wie man will, beantworten, jedenfalls ist klar, daß Gott *nicht an sich, sondern nur bezüglich seiner Werke* dreifaltig ist und Vater, Sohn und Geist genannt wird, m. a. W. daß der Sabellianismus wie Neuere zu sagen pflegen, nur eine Offenbarungstrinität, nicht die immanente Trinität der drei ewigen göttlichen Personen (Wesenstrinität)[1]) kennt.

Nun erhebt sich die wichtige Frage, ob die Sabellianer die trinitarische Offenbarung Gottes *lediglich* als ein Werk Gottes nach Außen (opus Dei ad extra), dieses Wort im richtigen Sinne genommen, faßten, oder ob sie annahmen, daß diese Offenbarungen in Gott selbst etwas setzen, daß sie gewisse Entwickelungen des göttlichen Seins und Lebens constituiren und dann folgerichtig auch etwas Nothwendiges seien.

So etwas scheint allerdings die Lehre der *Sabellianer* gewesen zu sein. *Athanasius* und andere Väter bezeugen ja, daß nach der *Sabellianischen* Lehre die göttliche Monas durch eine *Selbstausdehnung* zur Trias geworden, daß sich der Vater zum Sohn und Geiste *erweitert* habe, wie er auch dieselben wieder in sich *zurücknehme* und so sich wieder *zusammenziehe*[2]). Diese Lehre scheint dem hl. *Athanasius* aus der stoischen Philosophie zu stammen, die auch von einem Sichausdehnen und Sichzusammenziehen des göttlichen Urwesens rede; durch diese Lehre aber werde auf Gott Leiden und Veränderung, Werden und Vergehen übertragen, was mit dem Wesen Gottes in Widerspruch stehe[3]).

Insofern eine jede Uebertragung endlicher Seinsbestimmungen, insbesondere einer in real verschiedenen Momenten verlaufenden

---

1) Dieser Ausdruck ist jedoch weniger passend, da er auch eine Trinität des Wesens bedeuten könnte.

2) *Athan. c. Arian.* 4, 13 & 25. S. oben S. 329, Note 2. *C. Arian.* 4, 12.

3) Forte autem hujusmodi opinio ex Stoicorum schola emanavit, qui nempe putant Deum contrahi, rursumque cum rebus creatis dilatari, infiniteque quiescere. Quod enim dilatatur, contractum dilatatur, et quod extenditur contractum extenditur: atque idem quidem est, nihil autem aliud praeter affectionem quamdam patitur. Itaque si Unitas dilatata facta est Trinitas; et si item Unitas est Pater, Trinitas vero est Pater, Filius et Spiritus Sanctus, primo sequitur, ut dilatata Unitas aliquam passa sit affectionem factaque sit, quod non erat; siquidem dilatata est, quae lata non erat. Deinde si ipsa Unitas in Trinitatem dilatata est, Trinitasque Pater est et Filius et Spiritus Sanctus: ipse ergo Pater factus est et Filius et Spiritus, ut sentit Sabellius, nisi forte unitas, quam ille propugnat, aliquid sit aliud praeter Patrem. *Athan.* c. Arian. 4, 13.

Seins- und Lebensentfaltung auf Gott als pantheistisch zu bezeichnen ist, kann man also bei dem Sabellianismus eine pantheistische Tendenz annehmen, obwohl dieselbe den Sabellianern schwerlich zum Bewußtsein gekommen ist. Sicherlich haben sie die Welt und die Offenbarungen Gottes in ihr nicht mit Gott identificirt und die überweltliche Persönlichkeit Gottes nicht geleugnet.

Aber auch mit anderen Irrthümern steht der Sabellianismus in Verwandtschaft. Wie wir bereits angedeutet haben, ist die Auffassung des Sohnes als einer, und zwar vorübergehenden, Offenbarung des Vaters oder der Monas nur schwer mit dem wahren Begriff der Incarnation, um so leichter aber mit der Lehre des Samosateners zu vereinigen, der in Christus, dem Sohne Gottes, nur einen höchstvollkommenen Menschen erblickt, in dem die göttliche Weisheit oder der Logos, als göttliche Wesenseigenschaft genommen, besonders gewohnt und gewirkt habe. Wirklich stellen die späteren Väter den Sabellianismus mit den Theorien des Samosateners und des Marcellus resp. des Photin zusammen[1]). Daraus würde sich denn auch die Angabe des Epiphanius erklären, daß die (späteren) Sabellianer sich dadurch von den Patripassianern unterschieden, daß sie lehrten, nicht der Vater, sondern der Sohn[2]), d. h. wohl der persönlich vom Vater verschiedene Mensch habe gelitten.

Wenn ferner die Sabellianer Sohn und Geist nicht als Personen, sondern als bloße Offenbarungen und Gaben Gottes betrachteten, die sich zu Gott wie die verschiedenen Gnadengaben zum heiligen Geiste verhalten[3]), und wenn sie nichtsdestoweniger diese unpersönlichen Manifestationen dennoch als eine gewisse Ausdehnung der göttlichen Monas ansahen, welche zuerst in Christus als Sohn erscheint und von diesem sich als heiliger Geist über die Apostel und die Anhänger Christi ausbreitet, so muß man fragen, was denn eigentlich die Sabellianer unter diesen Ausdehnungen der göttlichen Monas sich dachten; etwa das göttliche Wesen selbst in seiner Fülle und absoluten Einfachheit? — Aber wie kann man ohne Verleugnung der Unendlichkeit und absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens von einer Ausdehnung, von einem Aussichherausgehen und Insichzurückkehren desselben reden? Es ist daher wahrscheinlich, daß die Sabellianer, wenigstens die späteren, trotz allen Protestes, in emanatistische Vorstellungen verfielen und etwa ähnlich wie die späteren Palamiten die Eigenschaften und Wirksamkeiten Gottes

1) S. oben S. 322, Note 3. — 2) S. oben S. 324, Note 2. — 3) *Athan.* C. Arian. 4, 25.

als etwas Göttliches und dennoch vom göttlichen Wesen reell Verschiedenes betrachteten[1]). Dann würden sie den von ihnen gebrauchten Vergleich, daß sich der Sohn zum Vater wie das von der Sonne ausstrahlende und zu ihr zurückkehrende Licht, und der heilige Geist wie die von ihr ausgehende Wärme verhalte, oder daß die drei Personen in dem Einen Gott sich zu einander verhalten wie Leib und Seele und Geist in dem Einen Menschen[2]), nicht als bloße Analogien, sondern adäquat genommen haben.

Möge es sich nun im Einzelnen mit dem Sabellianismus wie immer verhalten, so viel ist klar, daß er die Keime und Elemente sowohl einer theistisch-rationalistischen, als einer halb und ganz pantheistischen Deutung der Trinitätslehre in sich trägt. Indem daher die Päpste Kallistus[3]) und Dionysius[4]) den Sabellianismus verwarfen, und die Kirche diese Verwerfung fort und fort bestätigte[5]), wurden bereits im hohen Alterthum all' jene

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 168. S. 421 ff.

2) Hierüber berichtet Epiphanius (Haer. 62, 1): Horum (Sabellianorum) haec opinio est: Eundem esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, ut ad eandem hypostasin tres appellationes conveniant. Aut perinde atque in uno homine corpus, anima et spiritus inest (hiernach hätten die Sabellianer auch der platonischen Trichotomie der Seele gehuldigt), ita ut corporis instar sit Pater, animae Filius, Spiritus denique in ipsa divinitate humani spiritus instar habeatur. Quod et solis similitudine declarant, in quo, cum una sit hypostasis, triplex nihilominus actus est, nimirum illustrandi vis, et calefaciendi et orbicularis figura. Ac vim quidem illam calefaciendi, hoc est calorem atque aestum, spiritui respondere; illuminandi vero vim Filio, Patrem denique totius hypostasis velut quamdam esse formam. Igitur Filium affirmant radii in morem emissum omnia quae ad Evangelii et humanae salutis procurationem attinerent, in hoc mundo praestitisse, atque in coelum rediisse, quemadmodum is, qui a sole manavit radius in eumdem postea refunditur. Spiritum porro sanctum in hunc orbem immitti, ac deinceps singillatim in eos omnes illabi, qui eo munere digni sunt: eumdemque instaurare vitam, et animare fervore, fovere denique et calefacere, ut ita dicam, vi quadam consensioneque spiritus.

3) Daß Papst Kallistus den Sabellius von der Kirchengemeinschaft ausschloß, steht durch das Zeugniß der Philosophumena (l. 9, c. 12, nr. 65) fest. Daß er es nur aus Furcht vor dem Hippolyt und um den Schein der Orthodoxie zu retten, gethan habe, während er selbst modalistisch lehrte, trägt das Gepräge der Unwahrheit an sich selbst. Vgl. unten S. 333, Note 2.

4) S. unten S. 335, Note 3.

5) So heißt es z. B. in der *Epist. Damasi Papae ad Paulin.*: Anathematizamus quoque eos, qui Sabellii sequuntur errorem, eundem dicentes esse Patrem, quem Filium. *Coustant.* Epist. Rom. Pontif. (Ed. Paris 1721) tom. 1, col. 511.

täuschenden und verderblichen Irrthümer in der Wurzel vernichtet und die allein richtige Auffassung des Trinitätsdogma's festgestellt, daß nämlich das absolut einfache göttliche Wesen, das durch keine Wirksamkeit nach Außen eine innere Entwickelung oder Veränderung erfahren kann, in drei ewigen consubstantialen Personen subsistirt.

Wir begreifen aber auch, daß der moderne außerkirchliche Rationalismus sich von dem Sabellianismus vorzüglich angezogen fand, bietet er ja sowohl dem vulgären Rationalismus, als auch dem speculativen Pantheismus[1]) alle nur erwünschlichen Anknüpfungspunkte.

III. Es fragt sich, ob es gegenüber den bisher betrachteten Antitrinitariern und Monarchianern, und abgesehen von den Gnostikern, in der vornicänischen Zeit wirklich Subordinatianer gegeben habe.

Man hat in neuerer Zeit die Meinung aufgestellt, daß eine Reihe vornicänischer Väter und Kirchenschriftsteller, zwar nicht in ihrem Glauben, wohl aber in ihrer wissenschaftlichen Darstellung, unter dem Einflusse der philonischen und neuplatonischen Logoslehre, gewissen subordinatianischen Vorstellungen gehuldigt, ja theilweise bis zur Häresie in dieser Richtung fortgeschritten seien und so dem Arianismus den Weg bereitet hätten. Wir haben uns der sententia communior und, wie uns scheint, sanior angeschlossen, welche die Correctheit jener alten Autoren in der Trinitätslehre behauptet, unvollkommene und mißverständliche Ausdrucksweisen derselben aber in günstigem Sinne auslegt. Daß sich die vornicänische kirchliche Theologie durch Philonismus und Neuplatonismus zu einer subordinatianischen Logoslehre habe hinreißen lassen, ist um so weniger wahrscheinlich, da sie dadurch in eine Verwandtschaft mit dem wirklich aus jenen Quellen schöpfenden Gnosticismus getreten wäre, gegen den sie mit solcher Entschiedenheit kämpfte und dessen Grundirrthümer sie so klar erkannt und so scharf verurtheilt hat.

Mit größerem Scheine wurde auf Grund der neu entdeckten Philosophumenen Hippolyt[2]), oder wer sonst der Verfasser

---

1) Von diesem Standpunkte aus wurde namentlich Schleiermacher der Lobredner des Sabellianismus, den er für die einzig acceptabele Form der Trinitätslehre erklärte. (Ueber den Gegens. d. sabell. und athanas. Vorstell. v. d. Trinit. in Schleierm. und de Wette's Zeitschr. Berlin 1821, III.)

2) Die Kirchenväter und fast alle älteren Theologen wissen nichts von einer Heterodoxie des Hippolyt bezüglich der Trinitätslehre. Und in der That sind seine auf uns gekommenen Schriften reich an klaren Bekenntnissen der Gottheit Christi. Christus dicitur coelestium, terrestrium et infernorum rex et judex: coelestium quidem, quia Verbum Patris ante omnia genitum erat,

dieser Schrift ist, des Subordinatianismus beschuldigt und sprechen gute Gründe dafür, daß er deßhalb von Kallistus aus

terrestrium vero, quia homo inter homines natus. *De Antichristo*, 6. Credamus ergo, fratres, secundum traditionem Apostolorum, quod Deus Verbum e coelis descendit in sanctam Virginem Mariam, ut, ex ea incarnatus sumta anima humana rationis, inquam, participe, factus omnia quaecunque homo est excepto peccato, salvaret Adam qui ceciderat. C. *Noët*, 17. Noch andere Stellen bei *Maran.* Div. D. N. J. Ch. l. 4, c. 13. Ebenso bekennt er die Trinität z. B. *C. Noët.* 8: Necesse ergo est, ut quamvis nolit, confiteatur Deum Patrem omnipotentem, et Christum Jesum Filium Dei, Deum factum hominem, cui omnia Pater subjecit praeter se et Spiritum Sanctum, et hos esse vere tres (καὶ τούτους εἶναι οὕτως τρία). Quod si vult scire, quomodo unus Deus demonstratur, sciat unam esse virtutem (potentiam, δύναμιν) hujus. Ac unus quidem Deus, quantum ad virtutem attinet: quantum vero ad dispositionem (οἰκονομίαν) trina est ostensio. Daß Hippolyt hier unter der οἰκονομία das innergöttliche Verhältniß der Personen zu einander und nicht die bloße Heilsordnung ad extra, eine Offenbarungstrinität, versteht, kann keinem Zweifel unterliegen, da er ja gerade diesen Irrthum in Noëtus bekämpft. Ferner lehrt er *l. c.* 9, daß die Trinität nicht aus der Philosophie, sondern nur aus den heiligen Schriften, d. h. aus der Offenbarung erkennbar; *l. c.* 16 lehrt er, daß die Trinität, insbesondere die ewige Zeugung des Logos, ein unbegreifliches Geheimniß ist. Hiernach darf man auch die speculativen Auseinandersetzungen des Hippolyt nicht adäquat nehmen. Wenn daher Hippolyt l. c. 10 sagt, daß Gott anfangs allein gewesen und nichts ihm coexistirt habe, und daß er Alles, was und wie er wollte, durch sein Wort erschaffen und durch seine Weisheit geschmückt habe; daß er sein Wort, das er ewig in sich trug, zum Zwecke der Schöpfung nach seinem Willen aus sich hervorgehen ließ, und das ihm allein sichtbare Wort auch für die Creaturen sichtbar gemacht habe, so darf man wohl alles dieses in einem rechtgläubigen Sinne verstehen und, in Uebereinstimmung mit so vielen anderen Aeußerungen des Hippolyt, als dessen Lehre anerkennen, daß der Logos als Person, und nicht nur als „persönliches Princip" (Kuhn a. a. O. S. 267), ewig und nothwendig im Vater präexistirt habe. Deßgleichen kann das Wort: Δύναμις γὰρ μία ἡ ἐκ τοῦ παντὸς, τὸ δὲ πᾶν Πατὴρ, ἐξ οὗ δύναμις Λόγος (C. Noët. 11.) im guten Sinne gedeutet werden. Vgl. oben S. 312, alin. 1. Er sagt dies, um zu zeigen, daß obwohl der Logos ein Anderer ist, doch nicht zwei Götter sind. Ebenso wenig kann es anstößig sein, wenn Hippolyt (*c. Noët.* 15 cf. 4) sagt, daß der Logos im Hinblick auf seine Menschwerdung Sohn genannt werde, denn erst durch diese werde er vollkommen Sohn, obwohl er immer vollkommener Logos, und der Eingeborene gewesen sei. Auch die Philosophumena, die, was man nicht vergessen darf, zunächst für Heiden geschrieben sind, sprechen (l. 10, 33) klar die Zeugung des Logos aus dem Wesen des Vaters aus (τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὂν αὐτὸς ὁ Πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ γεννηθέν). Auch muß es nicht im Sinne des Subordinatianismus ausgelegt werden, wenn Hippolyt l. c. sagt, daß der Logos die Welt nach dem Gedanken und Willen seines Erzeugers geschaffen habe (αἴτιον τοῖς γινομένοις λόγος ἦν, ἐν ἑαυτῷ φέρων τὸ θέλειν τοῦ

der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und von diesem Papst einestheils diesem Subordinatianismus, anderntheils dem Sabellianismus gegenüber die Trinitätslehre formulirt worden sei[1]), ähnlich wie dieses am Schlusse der vornicänischen Zeit durch Papst Dionysius aus Anlaß gewisser unvorsichtiger Ausdrücke geschah, welche der Alexandrinische Dionysius in seinem Kampfe gegen Sabellius gebraucht hatte[2]). In dieser Auseinandersetzung der katholischen Trinitätslehre erklärt sich der heilige Vater Dionysius gleichmäßig gegen den Sabellianischen Monarchismus, welcher Vater und Sohn identificirt, wie gegen Diejenigen, welche die heilige Monas in drei gesonderte Wesen auflösen[3]). Denn

γεγεννηκότος, οὐκ ἄπειρος τῆς του πατρὸς ἐννοίας). Demgemäß haben nicht nur ältere Theologen, wie Maranus, sondern auch Möhler (Patrol. S. 601 ff.) die Trinitätslehre des Hippolyt nicht für häretisch gehalten — und auch Kuhn urtheilt, obwohl er die Lehrdarstellung des Hippolyt für ungenügend hält: „seine Lehre ist wesentlich nicänisch." Dogm. II, S. 271. Allerdings werfen manche Stellen der Philosophumena, wenn anders Hippolyt deren Verfasser ist, Schatten auf ihn. Seine unbegründeten Schmähungen gegen Kallistus, den er des Noëtianismus und Sabellianismus beschuldigt, sowie die von den Philosophumenen selbst gegebene Nachricht, daß Kallistus den Hippolyt einen Ditheisten genannt habe, unterstützen die ungünstige Deutung, welche Döllinger, Hagemann, Schwane der Lehre des Hippolyt angedeihen lassen.

1) Gestützt auf gründliche Untersuchungen und in scharfsinniger Weise suchte Hagemann (Röm. K. S. 126) „die Lehrformel des Kallistus" gegenüber dem Ditheismus des Hippolyt aus den Beschuldigungen und Entstellungen des letzteren zu reconstruiren. Es ist aber hier Alles noch zu proplematisch, als daß wir es dogmatisch benutzen könnten. Daß Kallistus correct lehrte, ist über jeden Zweifel erhaben.

2) Es sind nach *Athan.* De sent. Dion. 5 namentlich folgende: „Opus et rem factam (ποίημα καὶ γενητὸν) esse Filium Dei, non natura proprium, sed alienum a Patre secundum substantiam (μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν), qualis est agricola a vite, et faber a scapha: etenim cum sit res facta, non erat antequam fieret.

3) Jam vero, heißt es in dem von *Athanas.* (De decret. Nic. Syn. 26) uns bewahrten Fragmente des Lehrschreibens des *Dion. Rom.*, aequum fuerit adversus illos disputare, qui augustissimam Ecclesiae praedicationem, monarchiam in tres quasdam virtutes ac separatas hypostases (εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις) tresque divinitates dividunt, discindunt, destruuntque. Audivi enim, quosdam ex his, qui apud vos divinum verbum praedicant, hujus opinionis magistros esse, qui quidem ex diametro, ut ita loquar, Sabellii sententiae adversantur. Illius enim in eo consistit impietas, quod dicat Filium esse Patrem et vicissim: illi autem tres Deos quodammodo praedicant, cum sanctam unitatem (μονάδα) in tres diversas hypostases inter se omnino separatas (εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασι) dividunt.

nothwendig ist mit Gott der göttliche Logos geeinigt, und wohnt in Gott und durchdringt ihn der heilige Geist, und muß ganz nothwendig die göttliche Trinität auf Einen, den allmächtigen Gott aller Dinge nämlich, wie auf ein Haupt zurückgeführt und in ihm zusammengefaßt werden[1]). Er vergleicht sodann jene die göttliche Einheit trennende Lehre mit der widersinnigen und diabolischen Lehre Marcion's, welche die göttliche Monarchie in drei Principien zertheilt und trennt. Ganz anders der Glaube der wahren Christen, welche wohl wissen, daß die Offenbarung die Trinität, nicht aber drei Götter lehrt[2]). Sodann verwirft der Papst die Lehre Derer, welche behaupten, daß der Sohn ein Werk oder Geschöpf Gottes sei. Denn wäre der Sohn ein Geschöpf, so wäre er einmal nicht gewesen; der Sohn aber ist immer gewesen: denn wie er selbst erklärt, ist er im Vater, und ist Christus das Wort und die Weisheit und die Kraft Gottes[3]). Nachdem Dionysius dann noch weiter das ewige Sein und Gezeugtsein des Sohnes aus Stellen der heiligen Schrift begründet[4]), schließt er mit den Worten: Also ist die wunderbare und göttliche Einheit nicht in drei Gottheiten zu trennen, und ist nicht durch den Namen „Geschöpf" die Würde und unendliche Größe des Herrn herabzuwürdigen; sondern wir müssen glauben an Gott den Vater, den Allmächtigen, und an Christum Jesum, seinen Sohn, und an den heiligen Geist, und müssen glauben, daß das Wort dem Gott aller Dinge geeinigt

---

1) Necesse est enim divinum Verbum Deo universorum esse unitum, et Spiritum Sanctum in Deo manere et habitare (ἐμφιλοχωρεῖν δὲ τῷ θεῷ καὶ ἐνδιαιτᾶσθαι), ac denique divinam Trinitatem in unum quasi in quendam verticem (εἰς ἕνα ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα) — Deum universorum Omnipotentem dico — reduci et colligi (συνγκεφαλαιοῦσθαι καὶ συνάγεσθαι).

2) Nam futilis Marcionis doctrina, quae monarchiam in tria principia secat et dividit, diabolica sane est, non autem verorum Christi discipulorum, vel eorum quibus Salvatoris disciplina placet. Hi quidem Trinitatem non ignorant in divina scriptura praedicari, tres autem esse deos nec in Veteri nec in Novo Testamento doceri.

3) . . . . nam si factus est Filius, fuit aliquando, cum non esset (ἦν ὅτε οὐκ ἦν): atqui fuit semper, si utique sit in Patre, ut ipse declarat, et si Christus ipsum sit Verbum, sapientia et virtus.

4) Dabei führt er aus, daß *Prov.* 8, 22 keineswegs beweise, daß der Sohn oder die Weisheit erschaffen sei, vielmehr drücke das creavit (ἔκτισε) me initium viarum suarum aus, daß er den unerschaffenen Logos zum Haupt aller Geschöpfe gesetzt habe. Nam in hoc loco, *creavit*, idem est ac praefecit operibus ab eo factis, factis, inquam, per suum Filium.

ist. Denn ich und der Vater, sagt er, sind Eins; und: ich bin im Vater und der Vater ist in mir. Denn so wird die göttliche Trinität und die heilige Lehre von der Monarchie unversehrt bewahrt[1]).

Aus der Rechtfertigungsschrift des Alexandrinischen Dionysius[2]) ersehen wir, daß er, mag er sich auch minder geeigneter Ausdrücke bedient haben[3]), dennoch in Glauben und Lehre vollkommen mit dem römischen Bischof übereinstimmte[4]); zugleich können wir daraus entnehmen, daß letzterer Christus als ὁμοούσιος τῷ Θεῷ bezeichnet hatte und der Alexandriner mit dieser Bezeichnung, obwohl sie in der heiligen Schrift sich nicht findet, vollkommen einverstanden war[5]).

1) Itaque admirabilis divinaque unitas in tres divinitates non est separanda, neque factionis vocabulo dignitas summaque Domini magnitudo est diminuenda; sed credendum est in Deum Patrem omnipotentem, et in Christum Jesum ejus Filium, et in Spiritum Sanctum, ac Verbum Deo universorum esse unitum. *Ego* enim, inquit, *et Pater unum sumus;* et, *Ego in Patre, et Pater in me est.* Ita scilicet divina Trinitas et sancta monarchiae praedicatio integra servabitur. (*Migne*, Patr. graec. t. 25, col. 463 sq.).

2) Elenchus et apologia ad Dionys. Wir besitzen nur noch die bei Athanasius (De sentent. Dion.) und Eusebius (Praep. evang. 8, 19) erhaltenen Fragmente.

3) Dionys selbst sucht seine Ausdrücke zu rechtfertigen, oder doch zu entschuldigen, insbesondere sagt er, ποίημα bezeichne jede Hervorbringung, auch die durch Generation, und diese habe er beim Sohne gemeint. Athanasius aber setzt auseinander, Dionys habe in dem Vergleiche des Sohnes mit dem Weinstock und des Vaters mit dem Weingärtner dem Evangelium gemäß den Sohn seiner Menschheit nach als Weinstock bezeichnet, daraus aber nachgewiesen, daß Der, welcher durch seine Menschwerdung der Weinstock geworden und den Vater als den Weingärtner bezeichne, nothwendig vom Vater persönlich verschieden sei. *De sent. Dion.* 12.

4) So sprach er in seiner Apologie auf's Schärfste aus, daß Gott Vater nothwendig ewig Vater und der Sohn ewig Sohn ist — *Ath.* l. c. 15; sowie daß Vater, Sohn und Geist gar nicht getrennt werden können. Er schließt seine deßfallsige Auseinandersetzung mit den Worten: Sic quidem nos indivisibilem unitatem in Trinitatem dilatamus, et Trinitatem iterum, quae imminui nequit, in unitatem contrahimus (εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα). *Ath.* l. c. 17.

5) Durch seine Vergleiche, die nur ferne Analogieen seien, sagt Dionys A., habe er nicht, wie man ihn beschuldigt, die Consubstantialität Christi geleugnet, Christum esse Deo consubstantialem — ὁμοούσιον. Tametsi enim fateor, me hoc vocabulum nusquam in Scripturis sacris invenisse vel legisse, attamen argumenta mea, quae subsequuntur, quae isti (seine Ankläger) tacuerunt, ab hac sententia nihil discrepant. *Athan.* l. c. 18.

§. 234.

Definirung des Trinitätsdogmas gegenüber dem Arianismus[1].

I. Nach den einmüthigen Berichten des Alterthums und den uns erhaltenen Fragmenten der Schriften des Arius[2] war folgendes seine Lehre:

1. Mit den früheren Antitrinitariern hierin vollkommen übereinstimmend, behauptete Arius, daß ein Personenunterschied und substantiale Processiones in Gott mit der Einheit und absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens unverträglich seien, daß daher der wahre und höchste Gott, wie Ein Wesen, auch nur Eine Person sei. In diesem antitrinitarischen Sinne stellte er an die Spitze seines auf Täuschung berechneten Glaubensbekenntnisses den Satz: Es ist nur Ein wahrer Gott, und er allein ist ungezeugt, allein ewig, allein anfangslos[3], allein weise, gut und mächtig, allein Richter und Herrscher und unveränderlich. Dieser Eine Gott kann seines Gleichen nicht haben, noch kann ein Anderer an seinem absolut untheilbaren Wesen Theil nehmen; daher kann der Sohn nicht mit dem Vater gleichen Seins und Wesens (ὁμοούσιος), gleich ewig (συναΐδιος), gleich ungeworden (συναγέννητος) sein[4]. Mit dieser Lehre war die Gottheit Christi und die Trinität unverträglich. Anstatt aber dieses offen einzugestehen, suchte Arius diese beiden Grunddogmen des Christenthums dem Scheine nach zu bewahren und den Schein der von der Kirche bereits verurtheilten antitrinitarischen Häresien zu meiden, während er in Wirklichkeit die Grundgedanken der alten Irrthümer sich aneignete.

2. Ewig war Gott Gott, aber nicht ewig war er Vater. Erst von dem Momente an, da er den Sohn, den Logos, die Weisheit hervorbrachte, ist er Vater geworden[5]. Der Sohn oder Logos ist nicht immer gewesen, er ist nicht an-

---

1) *Petav.* De Trin. l. 1, c. 7 sq. Hefele, C.-G. (1. Aufl.) B. 1, S. 219 ff. Kuhn, Trinit. §. 25 ff. Schwane, Dogmengesch. der vornic. Zeit, §. 25. Hagemann, Röm. Kirche, §. 25, Atzberger, Logosl. d. heil. Athan. S. 22 ff.

2) Insbes. Fragm. der Θάλεια bei *Athan.* Or. c. Arian. 1, 5 sq. De Syn. Arim. etc. 15. Briefe d. Arius *Athan.* De Syn. 16. *Theod.* 1, 4. 5. *Epiph.* h. 69, 6 sq.

3) . . . μόνον ἀγέννητον, μόνον ἀΐδιον, μόνον ἄναρχον. *Athan.* De Syn. 16.

4) Ep. Arii ad Euseb. Nic. *Theod.* 1, 5.

5) Will hier Arius nicht im Widerspruch mit sich selbst eine Veränderung in Gott behaupten, so muß er selbstverständlich sagen, daß der Name Vater nichts in Gott, sondern lediglich eine Beziehung des erschaffenen Logos zu ihm ausdrücke.

fangslos, vielmehr hat er angefangen zu sein; er ist daher einmal nicht gewesen, er ist entstanden[1]). Entstanden ist er aber, sagte Arius, nicht, wie die Gnostiker, insbesondere Valentinus, lehrten, durch eine Emanation (προβολή), ebenso wenig durch eine Theilung des göttlichen Wesens; der Sohn ist daher nicht, wie die Manichäer sagen, ein wesensgleicher Theil des Vaters (μέρος ὁμοούσιον τοῦ Πατρὸς), auch ist nicht, wie die Sabellianer behaupten, der Vater selbst Sohn, oder der Logos Sohn geworden durch die Geburt aus Maria. Gott hat den Logos weder aus seinem eigenen Wesen, noch aus einem anderen Wesen hervorgebracht, sondern er hat ihn, wie alle anderen Creaturen, aus Nichts erschaffen durch seinen Willen (θελήματι καὶ βουλῇ). Diese Erschaffung des Logos nannte er Zeugung, wahre Zeugung, während er nicht nur die Sabellianer, sondern auch die Katholiken beschuldigte, daß sie nur scheinbar eine Zeugung lehrten[2]).

3. Hiernach ist der Logos im vollen und eigentlichen Sinne ein Geschöpf Gottes (κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον), keineswegs aber Gott im wahren und eigentlichen Sinne. Er ist ein erschaffenes und endliches Wesen; nur in einem uneigentlichen Sinne, wie auch andere Geschöpfe, wird er Gott genannt, während er dem Wesen nach absolut von Gott verschieden ist, zu den Creaturen gehört, von Natur nicht im Stande ist, Gott den Vater zu schauen und dessen Wesen, ja auch nur sein eigenes, des Logos, Wesen vollkommen zu begreifen. Und wie seiner Intelligenz, ist der Logos auch seinem Willen nach defectibel. Er ist veränderlich und konnte daher auch von Natur selbst zum Bösen sich wenden[3]).

1) Non semper Deus fuit Pater; sed fuit, cum Deus solus esset, nondumque Pater erat, postea vero factus est Pater; non semper fuit Filius: nam cum omnia ex nihilo sint orta, resque omnes creatae sunt et factae, ipsum quoque Dei verbum ex nihilo (ἐξ οὐκ ὄντων) factum est, et fuit aliquando, cum non esset (ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν); nec erat antequam fieret (οὐκ ἦν πρὶν γένηται), sed habuit quoque creationis initium (ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι). So in dem *Athan.* Or. 1 c. Ar. 5 mitgetheilten Fragment aus der Thalia, in welcher Arius seine Lehre am offensten aussprach.

2) Epist. Arii ad Alexandr. bei *Athan.* De Syn. 16. Vgl. Hefele a. a. O. S. 242 ff.

3) *Athan.* Or. 1 c. Ar. nr. 5 berichtet, daß Arius in der Thalia lehrte: Verbum natura, ut nos omnes, esse mutabile, suoque arbitrio, quousque volet, bonum perseverare: quod si voluerit, posse quoque ut et nos mutari, cum mutabili sit natura . . . Praeterea ausus est dicere, Verbum non esse verum Deum. Nam tametsi dicitur Deus, non tamen verus est Deus, sed gratiae factus particeps, non aliter quam alii omnes, et quemadmodum res

4. Um aber mit dem kirchlichen Glauben nicht offenbar zu brechen und um die Gläubigen zu täuschen, erhob er den Logos über alle Geschöpfe, nannte ihn in den überschwänglichsten Ausdrücken: Gott, den starken Gott (ἰσχυρὸς θεὸς), vollen, vollkommenen Gott (πλήρης θεὸς), vorweltlich, gezeugt vor allen Dingen und Zeiten, den Eingeborenen (μονογενὴς) und Unwandelbaren (ἀναλλοίωτος), durch den Alles erschaffen ist, und schrieb ihm göttliche Ehre und Anbetung zu[1]) — Alles aber in einem uneigentlichen und unwahren Sinne, auf Grund seiner falschen Logoslehre.

Um die Consubstantialität zu leugnen, und doch für seinen Logos jene hohe Stellung zu gewinnen, stellte er sich mit den von ihm so sehr geschmähten Gnostikern auf den Boden der philonisch-neuplatonischen Logoslehre[2]). Wie diese wähnt, daß der höchste Gott nicht unmittelbar, sondern nur durch ein Mittelwesen, einen Demiurgen, die Welt hervorbringen und mit ihr in Berührung treten könne, so lehrte Arius: „Als Gott diese Welt erschaffen wollte, aber erkannte, daß dieselbe außer Stand sei, seine göttliche Schöpfermacht zu ertragen, so habe er allein zuerst ein einziges Wesen erschaffen und es Sohn und Logos genannt, um durch ihn, als Mittel, alles Uebrige erschaffen zu können und zu erschaffen[3])." Nur dadurch verbesserte Arius, wie er meinte, die philonisch-gnostische Lehre, daß ihm der Logos nicht eine Emanation aus dem göttlichen Wesen, sondern eine Schöpfung aus Nichts ist. Auf dem Fundamente dieser widerchristlichen und vernunftwidrigen Lehre von der Erschaffung der Welt durch einen von Gott verschiedenen

---

omnes secundum naturam diversae et dissimiles Dei sunt, ita et Verbum omnino alienum et dissimile est naturae proprietatisque Dei Patris, sed ad res factas et creatas pertinet. — In Thalia etiam scripsit, Patrem a Filio videri non posse, neque Verbum perfecte et plane suum Patrem posse intueri et cognoscere, sed quidquid cognoscit et cernit, convenienter pro suis viribus cognoscere et cernere, quemadmodum et nos pro nostra facultate cognoscimus. Enimvero, inquit, non solum Filius Patrem non accurate cognoscit, utpote cui comprehendendi facultas desit, verum nec ipsam suam naturam notam habet.

1) *Theod.* H. E. 1, 5. (Ep. Arii ad Eus.).

2) Ob Arius diese dualistische Logoslehre nur zur Begründung und Verschleierung seines Antitrinitarismus benutzte, oder ob er durch diese falsche Logoslehre zum Antitrinitarismus kam, mag dahingestellt sein.

3) Ὡς ἄρα θέλων ὁ θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἐώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ Πατρὸς ἀκράτου (χειρὸς) καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρωτως μόνος μόνον ἕνα, καὶ καλεῖ τοῦτον υἱὸν καὶ λόγον, ἵνα τούτου μέσου γενομένου οὕτω λοιπον καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ. *Ath.* Or. 2. c. Ar. 24.

und zwar erschaffenen Demiurgen, baute er sein System von der Scheingottheit des Logos auf.

Gott gegenüber Geschöpf und durch einen unendlichen Abstand von ihm geschieden, kann er den übrigen Geschöpfen gegenüber gleichsam Gott genannt werden. Er ist das vollkommene Geschöpf Gottes[1]), aber nicht ein Geschöpf wie die übrigen Geschöpfe. Denn er allein ist unmittelbar von Gott erschaffen, während alle anderen Wesen durch ihn erschaffen sind; er ist vor allen anderen Geschöpfen, auch vor den höchsten Geistern und vor der Weltzeit erschaffen, und in diesem Sinne kann er ihn vorweltlich, vorzeitlich, überweltlich, nimmermehr aber ewig, wie Gott, im wahren und eigentlichen Sinne nennen. Da ferner der Logos allein unmittelbar von Gott und vor Allem erschaffen ist, und Arius systematisch und constant geschaffen und gezeugt gleichbedeutend nimmt, so kann er ihn, wie den πρωτότοκος πάσης κτίσεως, den μονογενής nennen.

Deßgleichen bezeichnet er ihn als Ebenbild und Abglanz Gottes des Vaters, aber nicht im absoluten Sinne, sondern weil er das vollkommenste und heiligste Geschöpf ist. In demselben Sinne sagt er, daß der Sohn die Weisheit, der Logos, die Kraft Gottes sei, nicht aber absolut, wie Gott, sondern nur durch eine beschränkte Theilnahme an der Weisheit, der Vernunft und Kraft Gottes, wie auch andere erschaffene Wesen von der heiligen Schrift „Kräfte" genannt würden. Demgemäß unterscheidet Arius einen doppelten Logos, eine doppelte Weisheit: die unerschaffene Weisheit, den göttlichen Logos, welche ihm Eigenschaften des einpersönlichen Gottes, nicht aber innergöttliche Hypostasen sind; und den erschaffenen Logos oder die erschaffene Weisheit, welche aus Gnaden und in endlicher Weise an der Vernunft und Weisheit Gottes participirt[2]).

Wie der Sohn in einem uneigentlichen Sinne Logos und Weisheit genannt wird, so nennt ihn Arius auch in gleich uneigent-

1) Κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον.

2) Duos ergo sapientias esse ait: unam quae propria sit et cum Deo simul existat; Filium vero qui in ista Sapientia factum fuisse, ejusque factum participem, Sapientiam et Verbum nomine tenus esse appellatum, Sapientia enim, inquit, per Sapientiam, Dei sapientis voluntate extitit. Sic aliud Verbum in Deo esse dicit praeter filium, cujus Verbi participem factum Filium, ipsum quoque gratia Verbum et Filium vocatum fuisse. Christum autem non esse veram Dei virtutem, sed unam earum, quae virtutes solent dici, inter quas et locusta et eruca non virtus tantum sed et magna virtus appellatur (*Joel* 2, 25). *Athan.* Or. 1 c. Arian. 5.

lichem Sinne Gott; obwohl er nicht göttlichen Wesens, vielmehr dem Wesen Gottes gänzlich fremd ist[1]). Der Logos ist nicht Gott von Natur, sondern er ist es geworden, durch seine sittliche Vollkommenheit[2]), wie auch den Engeln und Heiligen im moralischen Sinne eine Vergöttlichung zugeschrieben wird. Nur ist zwischen ihnen und dem Logos der Unterschied, daß Gott dem Logos von vornherein göttliche Herrlichkeit verlieh, weil er vorhersah, einen wie guten Gebrauch er von der ihm verliehenen Gnade und Herrlichkeit machen würde[3]). Auf Grund dessen nennt Arius den Logos auch unveränderlich[4]), obwohl er von Natur veränderlich und defectibel ist; er ist unveränderlich durch die Gnade Gottes und auf Grund des vorhergesehenen guten Gebrauches seiner Freiheit, nicht aber vermöge der Unveränderlichkeit seines Wesens[5]).

5. Arius beschäftigte sich zwar zunächst nur mit dem Logos, allein nothwendig mußte er auch die Gottheit des heiligen Geistes leugnen, ja denselben, wie nachher Macedonius näher ausführte, als ein Geschöpf des Sohnes tief unter diesen stellen. Demgemäß lehrte er denn auch, daß Vater, Sohn und Geist von einander gänzlich verschiedene Wesen seien, einander unendlich ungleich an Wesen und Herrlichkeit[6]).

6. Daß eine Lehre, welche die Gottheit des Logos leugnet, auch die christliche Incarnationslehre zerstört, versteht sich von selbst. Es wird aber auch ausdrücklich von den Arianern berichtet, daß sie Christus nur einen menschlichen Leib, nicht aber eine menschliche Seele zugeschrieben haben. So forderte es auch das Interesse der

---

1) Ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστιν. *Ath.* Or. c. Ar. 6.

2) Οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστός, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη. *Ath.* Or. 1 c. Ar. 9. In demselben Sinne, wie μετοχῇ, ist nach Arius Christus Gott χάριτι, θέσει, καταχρηστικῶς.

3) In diesem Zuge zeigt sich eine Verwandtschaft des arianischen mit dem pelagianischen Rationalismus.

4) So im Schreiben an B. Alexander.

5) Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. (1. Aufl.) B. 1, S. 242, Note 1.

6) Addit similiter, natura divisas, diversas, disjunctas alienasque, nec invicem participes esse Patris, Filii et Spiritus Sancti substantias, quin etiam, ut ipse ait, penitus inter se et substantia et gloria sunt infinite dissimiles. Itaque, quod ad naturae et gloriae similitudinem attinet, Verbum ab utrisque, Patre videlicet et Spiritu sancto, alienum omnino esse docet: haec enim sunt impii illius verba, qui item ait Filium ex se a Patre esse divisum, nullaque in re participem ejus esse. *Ath.* Or. 1, c. Arian. 5.

arianischen Exegese, welche die von der menschlichen Erkenntniß, von dem menschlichen Willen und von den menschlichen Affecten Christi handelnden Schriftstellen auf den Logos selbst bezog und zum Nachweise seiner Creatürlichkeit verwendete [1]).

II. Sofort am Orte ihrer Entstehung von Bischof Alexander und der Alexandrinischen Synode (320 od. 321) [2]) unter Zustimmung der gesammten Kirche [3]) verworfen, wurde die nichtsdestoweniger fortwuchernde arianische Häresie durch das erste allgemeine Concil von Nicäa verurtheilt und ihr gegenüber der katholische Glaube [4]) in folgendem kurzen Glaubensbekenntniß formulirt: Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge; und an einen Herrn, Jesus Christus, den Sohn Gottes, gezeugt als Eingeborener aus dem Vater, d. h. aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus dem Licht, wahrer Gott aus dem wahren Gotte, gezeugt, nicht geschaffen, gleichen Wesens mit dem Vater, durch welchen Alles geschaffen ist, sowohl was im Himmel als auf der Erde ist; der wegen uns Menschen und unserer Erlösung herabgekommen und Fleisch geworden, Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstand am dritten Tage, aufgefahren ist in die Himmel, und kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten. Und an den heiligen Geist. Diesem Bekenntnisse fügte das Concil folgende Anathematismen bei: Diejenigen, welche sagen: „es war eine Zeit, wo er nicht war, und bevor er gezeugt

---

1) Schwane, Dogmengesch. der vornicän. Zeit, S. 210. Das Nähere in der Incarnationslehre.

2) Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 1, §. 30.

3) Vgl. *Maranus*, De div. J. Chr. l. 2, c. 6. *Franzelin*, De Trin. Thes. VIII.

4) Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τριτῇ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανούς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. — Τοὺς δὲ λέγοντας, ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Ueber den hier gegebenen Text vgl. Hefele, Conc.-Gesch. (1. Aufl.) Bd. 1, S. 281 ff.

wurde, war er nicht, und er ist aus Nichts entstanden (geschaffen), oder die sagen, er sei von einer anderen Hypostase oder Usia (als der Vater), oder der Sohn Gottes sei erschaffen oder veränderlich oder einer Wandelbarkeit unterworfen", belegt die katholische Kirche mit dem Banne.

In diesem Glaubensbekenntnisse ist vor Allem die absolute Einheit Gottes ausgesprochen. Es ist Ein Gott. Dieser Eine Gott ist der Vater. Es ist also zwischen Gott oder dem göttlichen Wesen und dem Vater kein realer Unterschied. Gott Vater wird sodann als der Allmächtige und als der Schöpfer aller Dinge bezeichnet. Dadurch ist gegenüber der gnostischen und der arianischen Irrlehre von einem emanirten oder erschaffenen Demiurgen ausgesprochen, daß Gott der Vater selbst und unmittelbar der Schöpfer aller Dinge, und zwar nicht nur der unsichtbaren, wie etwa eines erschaffenen Logos, sondern auch der sichtbaren[1]) ohne Ausnahme ist.

Bezüglich der zweiten Person der Gottheit wird, was für die Incarnations-, aber auch für die Trinitätslehre von höchster Wichtigkeit ist, ausgesprochen, daß nur Ein Jesus Christus ist, nur Eine göttliche Person, der Sohn Gottes des Vaters, welcher zu unserer Erlösung herabgekommen[2]) und Fleisch und Mensch geworden ist.

Dadurch sind namentlich alle Doctrinen ausgeschlossen, welche in irgend einem Sinne einen doppelten Christus, einen doppelten Sohn Gottes oder einen doppelten Logos lehren.

Christus ist aber der Sohn Gottes, weil er als der Eingeborene aus dem Vater gezeugt oder geboren ist[3]). Damit aber die Häretiker dieses Wort nicht in ihrem Sinne mißdeuten könnten, fügten die Väter von Nicäa bei, daß das Wort „aus dem Vater" so viel bedeute, als „aus dem Wesen des Vaters"[4]) und daß

1) Deßhalb sind die *visibilia* vorangestellt und liegt auf ihnen ein besonderer Nachdruck.

2) Welche Wichtigkeit dieses Wort hat, haben wir oben S. 320, Note 3 und S. 341, Note 2 gesehen.

3) γεννηθέντα, genitum, natum nach dem alten lateinischen Text des nicänokonstantinopolit. Symbolums.

4) Auch von den Geschöpfen kann man sagen, daß sie „aus Gott" seien, nämlich durch Schöpfung. *1 Cor.* 8, 6; *2 Cor.* 5, 18. Daher konnte auch die von Eusebius von Cäsarea vorgeschlagene Formel: „Ich glaube . . . an Einen Herrn Jesus Christus, den Logos Gottes, Gott aus Gott, Licht aus Licht, Leben aus dem Leben, den eingeborenen Sohn; den Erstgeborenen vor aller

der Ausdruck gezeugt, nicht wie die Arianer vorspiegelten, im Sinne von geschaffen, sondern im Gegensatz zu Geschaffen verstanden werden muß: der Sohn ist gezeugt, nicht gemacht oder geschaffen[1]). Und er ist aus dem Wesen des Vaters gezeugt, wie das zweite allgemeine Concil beifügte, aber auch bereits noch klarer in den Anathematismen des Nicänums enthalten ist: vor aller Zeit[2]), d. h. von Ewigkeit. Daher ist er, wie bereits frühere Synoden erklärt hatten[3]), Gott von (aus) Gott, Licht vom (aus dem) Lichte — aber nicht in einem uneigentlichen Sinne, nicht wegen einer gewissen Aehnlichkeit, wie sie auch einem Geschöpfe zugeschrieben werden konnte, sondern im wahren und eigentlichen Sinne: er ist wahrer Gott vom wahren Gotte.

Alles dieses faßt zusammen und ergänzt das Concil in dem Einen Ausdruck: wesensgleich oder desselben Wesens mit dem Vater (ὁμοούσιον τῷ Πατρί — consubstantialem Patri). Dieser Ausdruck sagt nämlich nicht allein, daß der Sohn nicht etwas Erschaffenes und nicht etwa Gott dem Vater nur einigermaßen durch gewisse Eigenschaften ähnlich, weil er ja aus der Substanz des Vaters gezeugt und ihm wesenhaft gleich ist, sondern er

---

Schöpfung, der vor allen Zeiten (πρὸ πάντων αἰώνων) aus dem Vater gezeugt ist, durch den Alles geworden ist" — den Vätern von Nicäa nicht genügen: denn mit allen diesen Ausdrücken konnten sich, wie aus Früherem erhellt, die Arianer abfinden. Cum vellet Synodus impia Arianorum vocabula abrogare, et certas ac confessas Scripturarum voces adhibere, nempe quod Filius non sit ex nihilo sive ex non existentibus (ἐξ οὐκ ὄντων), quod Verbum item sit et Sapientia, non vero res creata aut facta, sed proprius Patris foetus (ἴδιον ἐκ τοῦ Πατρὸς γέννημα): Eusebiani prava sua inveterata opinione impulsi, istud *ex Deo* nobis commune esse, nihilque hac in re a nobis differre Verbum Dei volebant, idcirco scilicet quod scriptum sit: *Unus est Deus, ex quo omnia* (*1 Cor.* 8, 6.) et : . . *omnia autem ex Deo* (*2 Cor.* 5, 18.). Qua illorum astutia et impia calliditate perspecta, Patres clarius explicare coacti sunt, quid per vocem *ex Deo* intelligendum esset. Quocirca scripsere Filium esse *ex Dei substantia*, ut nempe istud *ex Deo* non commune Filii et rerum factarum esse existimaretur, sed ut crederetur, caetera quidem omnia creata esse, solum autem Verbum esse ex Patre. *Athan.* De decret. Nic. Syn. c. 19 (*Migne*, Patr. gr. t. 25, col. 455.).

1) Allerdings hätte nach den in der vorhergehenden Note angeführten Worten des heil. Athanasius schon der Ausdruck ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς genügt um auszusprechen, daß γεννηθέντα nicht im Sinne von ποιηθέντα, sondern nur im eigentlichen Sinne verstanden werden dürfte; allein das Concil wollte dieses noch besonders erklären.

2) Τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων — ante omnia saecula. *Symb. Cpt. II.* (*Denzinger*, Enchir. nr. 47.).

3) S. oben S. 343.

drückt auch aus, daß der Sohn nicht, wie bei körperlichen Wesen und leiblicher Zeugung der Fall, vom Vater durch eine Theilung oder Vervielfältigung des Wesens entsprungen ist und mit ihm somit nur in Gattungseinheit steht, sondern daß ihm dieselbe absolut einfache göttliche Substanz oder Wesenheit mit dem Vater identisch gemeinsam, daß er somit mit dem Vater dasselbe numerisch Eine göttliche Wesen, derselbe numerisch Eine Gott ist[1]).

Endlich fügt das Glaubensbekenntniß noch den Satz bei, daß durch den Sohn Alles erschaffen wurde, was im Himmel und was auf Erden ist, welch' letzteres offenbar ebenso viel bedeutet, wie: alles Sichtbare und Unsichtbare. Durch die vorausgehenden Erklärungen ist aber ausgeschlossen, daß man den Sohn nur als das Werkzeug oder als das Mittelwesen, durch den Gott Alles erschuf, betrachte; vielmehr ist er, wie der Vater und mit dem Vater, vermöge seiner Wesenseinheit mit ihm, Schöpfer aller Dinge, und nur in der Weise, wie die dem göttlichen Wesen eigene Schöpfung den verschiedenen Personen zugeeignet wird, findet, wie wir später näher sehen werden, ein Unterschied statt.

Die Anathematismen verwerfen noch insbesondere die Hauptfolgesätze der arianischen Lehre: vor Allem die Behauptung, daß es einen Moment gegeben, in dem der Sohn nicht gewesen. Diese häretische Lehre hat die im zweiten Anathematismus verworfene Behauptung zur Voraussetzung, daß nämlich ein Moment gewesen, worin der Sohn noch nicht gezeugt war. Durch die Verwerfung dieses letzteren häretischen Satzes wird selbstverständlich nicht geleugnet, daß die Existenz des Sohnes seine Zeugung zur Voraussetzung hat, sondern nur das stellt sie in Abrede, daß die Zeugung des Sohnes einen Anfang habe. Es ist also durch die Verwerfung dieses Satzes auf's Präciseste die Ewigkeit der Zeugung ausgesprochen. Das folgende Anathem trifft zunächst die arianische Behauptung, daß der Sohn nicht aus dem Wesen des Vaters gezeugt, sondern aus Nichts er-

1) Diese spricht Athanasius De decret. Nic. Syn. c. 20 klar und nachdrücklich aus, namentlich in den Worten: Verum cum Filii ex Patre generatio alia plane sit a natura hominum, nec solum similis ille sit substantiae Patris, sed dividi ab eo non queat, cum item unum ipse et Pater sint (καὶ οὐ μόνον ὅμοιος, ἀλλὰ καὶ ἀδιαιρετός ἐστι τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας, καὶ ἓν μέν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ Πατήρ), ut idem dixit, semperque Verbum sit in Patre, et Pater in Verbo, eo modo quo splendor se habet ad lucem; id enim dictio ipsa significat: idcirco Synodus, ea re perspecta, eum esse consubstantialem (ὁμοούσιον) recte scripsit. Vgl. den folgenden §.

schaffen sei. Daß der Sohn aus einem anderen Wesen, als aus dem des Vaters sei, behaupteten die Arianer nicht. Allein da dieselben zu argumentiren pflegten, daß der Logos, da er weder aus der Substanz Gottes, noch aus einer anderen Substanz sei, nothwendig aus Nichts erschaffen sei, so hat das Concil der Wahrheit: „der Sohn ist aus der Substanz des Vaters," den Satz zur Seite gestellt: „er ist weder aus Nichts erschaffen, noch aus einer anderen Substanz hervorgegangen."

Der letzte Anathematismus verwirft nochmals ausdrücklich die Behauptung, daß der Sohn ein Geschöpf und daß er veränderlich oder einer Wandelbarkeit unterworfen sei.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß und wie alle diese Sätze nothwendig und innig zusammenhängen, daß insbesondere die Unveränderlichkeit und Ewigkeit von selbst aus der Zeugung aus der Substanz des Vaters und der daraus sich ergebenden Consubstantialität des Sohnes und Vaters fließt. Nur darauf wollen wir besonders aufmerksam machen, daß in der Erklärung des Concils, der Sohn sei aus dem Vater, d. i. aus dem Wesen des Vaters gezeugt, auch klar ausgesprochen ist, daß nicht das göttliche Wesen im Unterschied von dem Vater, sondern der Vater den Sohn zeugt, wie denn überhaupt das göttliche Wesen außerhalb der göttlichen Personen nicht subsistirt und von ihnen real nicht verschieden ist.

III. Die Stütze ihrer Häresie suchten die Arianer einestheils in einer willkürlichen und falschen Auslegung der heiligen Schrift und einer Mißdeutung einzelner Aeußerungen alter Väter und Kirchenschriftsteller, vorzüglich aber in einer auf falschen metaphysischen und theologischen Prämissen beruhenden sophistischen Dialektik.

Die notionale Eigenschaft des Nichtgezeugtseins mit der Wesenseigenschaft des Nichtgewordenseins identificirend, argumentirten sie: der Vater allein sei ungezeugt, also allein Gott; der Sohn aber, weil gezeugt, könne nicht Gott sein, wie der Vater. Wolle man ihn als Gott behaupten, so müsse man auch ihn als ungezeugt, damit aber zwei göttliche Wesen annehmen.

Ihr Hauptargument war die Behauptung, daß der Zeugende nothwendig vor dem Gezeugten gewesen. Dasselbe beruht darauf, daß die Arianer die Endlichkeit und Zeitlichkeit creatürlicher Zeugung adäquat auf Gott übertrugen.

Wenn nun die Väter hierauf erwiederten, daß die göttliche Zeugung ein ewiger und unendlicher Act und daher der Vater ewig Vater und der Sohn ewig Sohn sei, so entgegneten die Arianer, es könne überhaupt nur bei körperlichen Creaturen von

einer Zeugung die Rede sein, nimmermehr aber bei Gott: denn jede Zeugung schließe eine Wesenstheilung in sich. Wer daher behaupte, daß der Sohn durch Zeugung aus dem göttlichen Wesen entsprungen sei, behaupte eine Theilung des göttlichen Wesens und verfalle somit in gnostischen Emanatismus.

Wenn dann die Väter gegen eine solche Deutung der göttlichen Zeugung protestirten und geltend machten, daß keineswegs die Zeugung eine Theilung oder eine Vervielfältigung des göttlichen Wesens einschließe, indem der Vater dem Sohne durch die Zeugung die ganze ungetheilte Fülle seines Wesens mittheile, so erwiderten die Arianer, dann seien also zwei unendliche Wesen. Keineswegs, lautete die Antwort der Väter, zwei unendliche Wesen, sondern zwei, beziehungsweise drei, mit dem absolut einfachen göttlichen Wesen identische, unter einander relativ verschiedene Personen[1]).

Damit war die Discussion bei ihrem Kernpunkte angekommen, nämlich bei dem Geheimnisse der Subsistenz des numerisch Einen Gottes in den drei relativ verschiedenen Personen, das die Arianer, weil sie es nicht begreifen konnten, leugneten und zu dessen theologischem Verständnisse sie in ihrem vulgären Rationalismus unfähig waren. Zur Befestigung dieses ihres rationalistischen Standpunktes schritten die Eunomianer — in grellem Widerspruche zu der Lehre des Arius von der selbst dem Logos verborgenen Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens — zu der absurden Behauptung fort, daß sie in dem ihrer antitrinitarischen Demonstration zu Grunde gelegten Begriffe der Ungezeugtheit eine absolut adäquate und vollkommene Gotteserkenntniß besäßen[2]).

Es genügt diese kurze Andeutung der arianischen Argumente, da ihre Widerlegung einestheils oben in dem Schrift- und Traditionsbeweis bereits gegeben ist, anderntheils aber aus der speculativen Erörterung des Trinitätsdogmas sich ergeben wird.

Indem aber der Arianismus seinen abstracten unitaristischen Theismus, den er mit den Juden und Antitrinitariern theilte, mit dem christlichen Trinitätsglauben und den übrigen Geheimnissen des Christenthums dem Scheine nach zu vereinigen suchte, und zu diesem Zwecke seine Lehre von dem erschaffenen Logos, beziehungsweise heiligen Geiste aufstellte, verfiel er in die widervernünftigen und gott-

1) Noch andere arianische Argumente nebst ihrer Widerlegung aus den Vätern s. bei *Petav.* De trin. l. 2, c. 5. Wir werden sie in anderem Zusammenhange kennen lernen.

2) Hierüber vgl. Bd. 3, §. 168, III, 1. S. 413 ff.

losen Lehren des gnostischen Dualismus, ja des heidnischen Polytheismus, und zerstörte das Christenthum und alle wahre Religion im innersten Wesen, wie dieses die heiligen Väter, vor Allem Athanasius[1]), zeigten.

Denn die Nothwendigkeit eines Mittelwesens zum Zwecke der Schöpfung[2]) und die Unmöglichkeit, daß das Geschöpf unmittelbar mit Gott in Verbindung trete, daß selbst der Logos Gott schaue, ist nichts Anderes als philonisch-neuplatonischer und gnostischer Dualismus. Wenn aber Arius dadurch den Gnosticismus zu verbessern und zu überwinden wähnt, daß er statt eines emanirten, einen erschaffenen Logos als Demiurgen und Mittler annimmt, so hat er dadurch in Wahrheit an die Stelle des einen Wahnes einen noch größeren gesetzt. Indem er aber seinen erschaffenen Logos in die Trinität aufnahm, als zweiten Gott anbetete und in dem Namen des wahren Gottes des Vaters und eines creatürlichen Sohnes und Geistes taufte, hat er nicht nur, wie Novatianer und Sabellianer, das Geheimniß der Trinität zerstört, sondern ein wahrhaft heidnisches Monstrum eines höchsten Gottes und zweier durch Apotheose entstandener Untergötter eingeführt. Der so häufige Vorwurf, daß Arius den heidnischen Polytheismus und Götzendienst wieder eingeführt[3]) und die Einheit und Reinheit[4]) des religiösen Bewußtseins gefälscht und in der Wurzel zerstört habe, ist daher wohl begründet.

---

1) Vgl. Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit (Münster, Theissing 1869) §. 10. Möhler, Athanasius, Einl. Atzberger, die Logosl. des heil. Athan., S. 54 ff.

2) Mit Recht macht Athanasius auch darauf aufmerksam, daß Arius den Logos, indem er ihn zum Zwecke der Weltschöpfung erschaffen sein lasse, der Welt unterordne.

3) „Denn gleich den Heiden verehren sie das Geschöpf." Ath. Ep. ad Aegypt. et Lib. 4. „So führte Arius einen Judaismus ein, auf den sofort ein Hellenismus folgte." L. c. 13.

4) „Denn," sagt Athanasius, „nothwendig müssen die Verblendeten, wenn sie den ungewordenen Gott anbeten, mit dem gewordenen zerfallen, und wenn sie sich umgekehrt dem erschaffenen angeschlossen, mit dem unerschaffenen in Widerspruch gerathen." Or. 2 c. Ar. 2, 14. 16. Anders nach katholischem Dogma. Denn „wer an den Sohn glaubt, glaubt eben damit an den Vater, denn er glaubt an den eigenen Sohn (εἰς τὸν ἴδιον) aus dem Wesen des Vaters. Und so herrscht nur Ein Glaube an den Einen Gott und Eine Anbetung. Denn wer den Sohn anbetet und verehrt, der betet in dem Sohn den Vater an. Es gibt nur Einen Gott, nur Eine göttliche Verehrung, und zwar eine im Sohn, die durch den Sohn dem Vater selbst erwiesen wird." *Athan. Or. 3 c. Ar. 6.* Schwane a. a. O. S. 127—28.

Indem Arius ein Mittelwesen, und zwar ein erschaffenes, trennend zwischen uns und den absolut unnahbaren und verborgenen Gott setzt, hat er mit dem wahren Begriff der göttlichen Schöpfung und Weltregierung das Fundament sowohl der natürlichen Religiosität, als in noch weit höherem Grade der christlichen Frömmigkeit zerstört: denn Vereinigung, unmittelbare Vereinigung mit Gott ist das Ziel, nach dem alle wahre Frömmigkeit strebt und welche im Christenthum in übernatürlicher und vollkommenster Weise erreicht ist.

Bei einem erschaffenen Logos kann weder, wie wir bereits sahen, von wahrer Menschwerdung, noch von einer Sühne der Sündenschuld durch vollkommene Genugthuung (satisfactio de condigno), noch von einer Vereinigung mit Gott durch Christus, somit auch nicht von wahrer und vollkommener Erlösung die Rede sein. Dem ist es auch ganz entsprechend, daß der Arianismus, ächt rationalistisch, alles Gewicht einzig auf die Belehrung durch Christus legte, obwohl mit der Gottheit Christi auch dessen Lehre und Beispiel ihren höchsten und unendlichen Werth verlieren. Ebenso wenig kann uns ein erschaffener heiliger Geist wahrhaft heiligen und theilhaftig machen göttlicher Natur. Damit fällt, wenn es auch den Arianern nicht vollkommen zum Bewußtsein kam, die ganze christliche Lehre von der Gnade und Rechtfertigung, und damit auch von dem Wesen und der Kraft der heiligen Sacramente, zumeist des allerheiligsten Sacramentes des Altares, das die wahre Incarnation Gottes des Sohnes zur Voraussetzung hat. Selbstverständlich kann endlich in einer dualistischen Lehre, die selbst dem Logos dieses versagt, von der einstigen Anschauung Gottes im Lichte der Glorie keine Rede sein[1]).

Um alles Dieses, d. h. um das ganze Christenthum, handelte es sich bei dem langen und schweren Kampfe der Kirche um das Ὁμοούσιος des nicänischen Glaubensbekenntnisses.

IV. Diese Kämpfe haben übrigens nicht allein dazu gedient, das nicänische Bekenntniß als den ächten Glauben der Kirche zu bewähren, sondern auch dessen wahren Sinn allseitig an's Licht zu stellen.

1. Für die Wahrheit und fundamentale Wichtigkeit des vom Nicänum formulirten katholischen Trinitätsdogmas legte in diesem

1) Die nähere Begründung dieser, übrigens durch sich selbst einleuchtenden Wahrheiten, in den betreffenden Lehrstücken, insbesondere in der Schöpfungslehre und in der Christologie.

an Martyrien reichem Kampfe nicht nur die Kirche mit ihren großen und heiligen Lehrern und dem treugläubigen Volke[1]) Zeugniß ab; sondern auch die Arianer selbst[2]), noch mehr aber die Semiarianer, zeugten dafür. Während letztere nämlich, theils aus häretischer Gesinnung, theils aber auch aus Mißverständniß, Schwäche und kurzsichtiger Friedensliebe, das Ὁμοούσιος und den Gebrauch der Worte οὐσία und ὑπόστασις vermieden und ihren Gebrauch als nicht biblisch oder mißverständlich untersagten, bekannten sie dennoch die Gottheit des Logos in solchen Ausdrücken[3]) und verwarfen so

---

1) Der Arianismus und Semiarianismus hat zwar zu Zeiten durch die weltliche Macht und durch die schlechte Gesinnung und die Schwäche nicht weniger Bischöfe und Theologen eine große Herrschaft erlangt; allein er blieb allezeit ein Werk falscher Wissenschaft, der Intrigue und Politik; in's Volk ist er nie tief eingedrungen, und, wie der apostolische Stuhl, hat ihn die Masse und der Kern des Clerus stets verabscheut. Nur durch Täuschung des Volkes konnte er existiren, wie uns dieses Hilarius (*C. Auxent. 6.*) schildert: Et hujus quidem usque adhuc impietatis fraude perficitur, ut jam sub Antichristi sacerdotibus Christi populus non occidat, dum hoc putant illi fidei esse, quod vocis est. Audiunt *Deum* Christum, putant esse, quod dicitur; audiunt *Filium Dei*, putant in Dei nativitate inesse Dei veritatem; audiunt *ante tempora*, putant id ipsum ante tempora esse, quod semper est. Sanctiores aures plebis, quam corda sunt sacerdotum. Welche allgemeine Zustimmung sofort das Nicänum fand, bezeugt Athanasius mit den Worten: „Dieser (Synode) hat der ganze Erdkreis beigestimmt, und da jetzt mehrere Synoden gehalten werden, so haben, dadurch erinnert, die Gläubigen von Dalmatien, Dardanien, Macedonien, Epirus, Kreta, den anderen Inseln, Sicilien, Cypern, Pamphilien, Lycien, Isaurien, ganz Aegypten und Libyen, auch die meisten in Arabien diese Synode anerkannt." *Ep. ad Afros* c. 1. Die Zustimmung des Abendlandes war unzweifelhaft. Ueber die Bestätigung des Nicänums durch den Papst s. Bd. 2, S. 513, Note 2. „Wollte man alle Zeugen," sagt Hefele mit Tillemont, „für das Ansehen des Nicänums zusammenstellen, die Reihe wäre eine unendliche, und in allen Jahrhunderten hat Niemand, einige Häretiker ausgenommen, anders, als mit der größten Verehrung, von dieser heiligen Versammlung gesprochen." Conc.-Gesch. B. 1, §. 44.

2) Wie Arius selbst seine Häresie unter täuschenden Ausdrücken verbarg, haben wir bereits oben gesehen. Nur so lange er täuschte, konnte er bestehen; nur durch Täuschung erlangte er durch Constantin die Aufnahme in die Kirche. Nicht die Trinität bestritten sie, behaupteten die Arianer, sondern eine sabellianische Auffassung der Trinität, nicht die Gottheit Christi stellten sie in Abrede, sondern die Lehre, daß er nicht den Vater zum Princip habe; nicht gegen die Lehre des Nicänums, gegen die Person des Athanasius behaupteten sie zu kämpfen. Vgl. *Franzelin*, De Trin. Thes. VIII. *Maran.* De div. Christi l. 2, c. 6.

3) Der erste Canon der Synode von Antiochien (ἐν ἐγκαινίοις, in dedicatione a. 341) schärft das Decret der heiligen und großen Synode von Nicäa ein.

nachdrücklich die Hauptirrthümer des strengen Arianismus, daß viele s. g. Semiarianer, welche guten Glaubens waren, der Sache nach mit dem Nicänischen Bekenntnisse aufrichtig übereinstimmten, während Andere unter jenen Formeln eine häretische Anschauung verbargen.

2. Indem aber die Kirche diese Glaubensbekenntnisse für ungenügend erklärte und jene Formeln, welche man an die Stelle des bestrittenen ὁμοούσιος setzen wollte, namentlich: ὅμοιος und ὁμοιούσιος mit ihren verschiedenen Zusätzen[1]) verwarf, wurde dadurch der allein

---

Die verschiedenen in Antiochien aufgestellten Bekenntnisse, sowie die Anathematismen (*Harduin*, t. 1, p. 606 sq.) haben einen ganz orthodoxen Klang. Man lese nur folgende Worte des zweiten Symbolums: Credimus . . . in unum Dominum Jesum Christum, Filium ejus unigenitum, per quem omnia: genitum ante saecula ex Patre, Deum ex Deo, totum ex toto, solum ex solo, perfectum ex perfecto, Regem ex Rege, Dominum a Domino, Verbum vivens, Sapientiam viventem, Lumen verum, Viam, Veritatem, Resurrectionem, Pastorem, Portam: nec mutationi nec conversioni obnoxium: Paternae divinitatis, substantiae, et consilii, et potestatis, et gloriae in nullo dissimilem imaginem: Primogenitum omnis creaturae, qui erat in principio apud Deum: Deum Verbum, sicut est in Evangelio: *Et Deus erat Verbum*, per quem omnia facta sunt, et in ipso omnia consistunt. Dem ist u. A. beigefügt: Si quis praeter sanam rectamque fidem docuerit, aut tempus, aut aevum, aut saeculum esse, vel extitisse, priusquam Filius gigneretur a. s. Wohl ist der Ausdruck ὁμοούσιος vermieden, und bietet der Anathematismus gegen die, welche sagen, „der Sohn sei geschaffen, wie eines der Geschöpfe" u. s. w. (da ja der Arianer sagen konnte, der Sohn sei nicht „wie ein anderes Geschöpf", sondern in einziger Weise geschaffen), sowie der Ausdruck: Vater, Sohn und Geist seien der Hypostase nach drei, der Uebereinstimmung nach Eins — der Häresie einen Schlupfwinkel. *Hilar.* De Syn. c. 31. — Allein das hebt weder das in den antiochenischen Bekenntnissen liegende Zeugniß für den katholischen Glauben, noch die bona fides Vieler auf, die es jetzt und später unterzeichneten. Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 1, §. 56 (1. Aufl.). *Maran.* De div. Christ. l. 2, c. 6. *Athanas.* De syn. 26 sq. Dasselbe gilt von der hauptsächlich aus dem Antiochenum entnommenen Formel, die zu Rimini unterzeichnet wurde.

1) Die strengen Arianer (Aëtius, Eunomius, daher Eunomianer) hielten in allem Wesentlichen (denn ihre Lehre, daß der Logos seine hohe Stellung und göttliche Ehre nicht seinem vorhergesehenen Verdienste, sondern einfach der Gnade Gottes verdanke, ändert am Wesen der Irrlehre nichts) die eigentliche Lehre des Arius fest, bezeichneten den Logos klar und offen als einmal nicht gewesen und als ein Geschöpf aus Nichts (daher Exukontianer), als dem Wesen nach vom Vater schlechthin verschieden (daher Heterusiasten). Daher verwarfen sie nicht nur das ὁμοούσιος der Katholiken, sondern auch das ὁμοιούσιος der gemäßigten Semiarianer und selbst das ὅμοιος der Acacianer (daher Anomöer). Daß die Anomöer nicht einmal eine Aehnlichkeit zugaben, wird man begreifen, wenn man erwägt, daß dieselben das Nichtgezeugtsein als adäquaten Gottesbegriff behaupteten;

rechtgläubige Sinn der nicänischen Formel klar gestellt und alle falschen oder ungenügenden Deutungen derselben ausgeschlossen.

---

daher der Logos, als gezeugt, absolut keine Aehnlichkeit mit Gott hat. Daraus ist auch klar, daß nach dieser Lehre noch weniger von einer Gottähnlichkeit der vom Logos erschaffenen Engel und Menschen die Rede sein kann; sie sind nur dem Logos, nicht aber Gott ähnlich. Consequent waren die Anomöer, wo sie offen sprachen, während die Semiarianer ihre Mittelstellung nur durch Inconsequenz und Unklarheit wahren konnten. Sehen wir hier von den viel verschlungenen historischen Wandlungen ab und halten wir uns nur an die Begriffe, so stunden jene der katholischen Wahrheit am nächsten, welche den Logos als ὁμοιούσιος oder ὅμοιος κατὰ οὐσίαν bezeichneten, womit wohl das ὅμοιος κατὰ πάντα gleichbedeutend ist. Die s. g. vierte Sirmische Formel bekennt den eingeborenen Sohn Gottes, der vor allen Aeonen, und vor allem Anfang, und vor aller denkbaren Zeit, und vor aller faßbaren οὐσία ohne Veränderung (ἀπαθῶς) aus dem Vater gezeugt wurde .... Gott aus Gott, ähnlich (ὅμοιον) dem Vater, der ihn gezeugt hat, nach der heiligen Schrift (κατὰ τὰς γραφάς), dessen Zeugung Niemand kennt (versteht), als der Vater, der ihn gezeugt hat, allein. .... Das Wort οὐσία aber, weil es von den Vätern in Einfalt (ἁπλούστερον, in guter Absicht) gebraucht, von den Völkern aber nicht verstanden, Aergerniß verursacht, und auch weil es nicht in den heiligen Schriften enthalten ist, soll beseitiget werden und künftig gar keine Erwähnung der Usie in Betreff Gottes mehr statthaben ... Daß aber der Sohn dem Vater in Allem ähnlich sei, behaupten wir, wie es auch die heiligen Schriften sagen und lehren." Der Arianer Valens verweigerte die Zustimmung zu κατὰ πάντα, während Basilius von Ancyra, das „in Allem" durch den Beisatz „nicht nur dem Willen, sondern auch der Existenz und dem Sein nach (κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ κατὰ τὸ εἶναι)" näher erklärte. Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 1, S. 676 ff. (1. Aufl.). Es fragt sich aber, wie man diese Wesensähnlichkeit, diese Aehnlichkeit in Allem ohne Ausnahme, auch dem Sein nach, verstund. Daß nicht wenige es im rechtgläubigen Sinne verstanden haben, kann wohl nicht bezweifelt werden, wie auch Väter und Theologen sagen, daß man vermöge der Wesensidentität, wie absolute Gleichheit, auch absolute Aehnlichkeit von den göttlichen Personen aussagen könne. S. unten De aequalitate und *Franzelin*, De Trin. Thes. XVI. Allein nichtsdestoweniger verwarfen die Väter und verwarf die Kirche mit Recht alle diese semiarianischen Formeln, weil darin große Gefahren liegen. Nach allgemeinem Sprachgebrauch, bemerken die Väter, bezieht sich Aehnlichkeit nicht auf das Wesen, sondern auf Gestalt und Qualität, bei Gott aber gibt es keinen Unterschied von Wesen und Eigenschaften oder gar äußerer Gestalt. Wenn man aber auch das „dem Wesen nach" und „in Allem" im strengsten Sinne nähme, bleibt eine schlimme Zweideutigkeit: denn daß der Logos dem Vater ähnlich sei dem Wesen nach, legt den Sinn nahe, daß er ein anderes, aber Gott ähnliches Wesen sei, sowie Zinn dem Silber und die Seele Gott ähnlich ist; so aber lehrte auch Arius. Wollte man aber auch das Wesen des Logos als dem Wesen Gottes absolut ähnlich bezeichnen, und den Logos nicht mit den Arianern im Sinne von geschaffen, sondern im eigentlichen Sinne aus Gott gezeugt

V. In den arianischen Kämpfen war nur der Logos in den Vordergrund getreten, obwohl Arius selbstverständlich auch die Consubstantialität des heiligen Geistes mit dem Vater leugnete und ihn auch unter den Sohn als ein Geschöpf desselben tief herabsetzte. Allein zum förmlichen Ausspruch kam die pneumatomachische[1]) Häresie hauptsächlich[2]) erst durch den Semiarianer Macedonius[3]), der den heiligen Geist als ein Geschöpf und einen Diener des Sohnes bezeichnete. Diese alsbald von einer Reihe von Particular-Concilien[4]) verurtheilte Häresie wurde durch das zweite ökumenische Concil, das erste von Constantinopel[5]), und durch Papst Damasus auf zwei römischen Synoden[6]) verworfen. Das *Constantinopolitanum I* insbesondere fügte dem im nicänischen Glaubensbekenntnisse aufgenommenen einfachen Satz des Apostolicums: wir glauben an den heiligen Geist, den Zusatz bei: den Herrn und Lebendigmacher, der aus dem Vater ausgeht, der zugleich mit dem Vater angebetet und verherrlicht wird, der durch die Propheten geredet

---

nennen, so könnte noch die Vorstellung bleiben, daß der Logos durch eine Emanation oder Vervielfältigung des göttlichen Wesens entstanden und somit Vater und Sohn nicht dem Wesen nach identisch und numerisch, sondern nur specifisch oder generisch Eins seien — welch' letzterer Irrthum eben auch durch das ὁμοούσιος im Sinne des Nicänums ausgeschlossen wird. S. oben S. 346, Note 1 und den folgenden §.

1) Im weiteren Sinne nennt man alle irgend wie das Dogma vom heiligen Geiste verletzenden Irrlehrer Pneumatomachen, im engeren Sinne aber nennt man so nach dem Vorgange der Väter die arianischen und semiarianischen, insbesondere macedonianischen Bestreiter der Gottheit des heiligen Geistes. *Epiphan.* Haer. 74.

2) Gelegentlich hatten auch sonst die Arianer ausgesprochen, was sie vom heiligen Geiste hielten (s. oben S. 342, Note 6), namentlich in der zweiten Sirmischen Formel in den Worten: „Es sind zwei Personen, des Vaters und des Sohnes, der Vater größer, ihm unterworfen der Sohn sammt Allem, was der Vater dem Sohne untergeben hat. Der heilige Geist aber ist durch den Sohn, und ist der Verheißung gemäß gekommen, um die Apostel und alle Gläubigen zu unterrichten, zu belehren und zu heiligen." Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 1, S. 653 (1. Aufl.).

3) Von dem Marathonius, zuletzt B. v. Nikomedien, wurden die Macedonianer auch Marathonianer genannt. Die Hauptbekämpfer der Pneumatomachen unter den Vätern sind Athanasius (Ep. 4 ad Serap. Tom. ad Antioch. nr. 5 sq. Ep. ad Jovian. nr. 3 sq.). Gregor v. Naz. (Orat. 31) Basilius (De Spir. S.).

4) S. unten S. 355, Note 1 u. 2.

5) Ueber dessen Oecumenicität s. Bd. 2, S. 513, Note 2.

6) Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. §. 91.

hat[1]). Herr und lebendigmachend wird der Geist genannt gegenüber der macedonianischen Irrlehre, daß er nur ein Diener und Werkzeug des Sohnes sei; daß er vom Vater ausgeht, ist hervorgehoben gegenüber der macedonianischen Lehre, daß er nicht vom Vater, sondern nur vom Sohne, und zwar durch Schöpfung ausgehe; daß er mit dem Vater und Sohne zugleich angebetet werde, stellt ihn beiden gleich und bezeichnet ihn als den wahren Gott; der letzte Zusatz erklärt, daß er nicht etwa erst im neuen Testamente, nach der Sendung vom Sohne, gewirkt habe, sondern bereits im alten Bunde. Darin ist genügend die wahre Gottheit des heiligen Geistes und seine Consubstantialität mit Vater und Sohn erklärt, welchen Ausdruck vielleicht das Constantinopolitanum im Hinblick auf die erst abgelaufenen Kämpfe über das „Homousius" vermied. Ausdrücklich war die Gottheit und Consubstantialität des heiligen Geistes bereits auf der Alexandrinischen Synode von 362[2]), der Illyrischen von 375, noch autoritätvoller und nachdrücklicher, zugleich mit der ganzen Trinitätslehre und der Verwerfung aller bisherigen antitrinitarischen Häresien, von Papst Damasus und dem römischen Concil[3]) ausgesprochen und wurde in einer Reihe späterer Lehrausprüche, die wir weiter unten betrachten werden, erklärt.

1) Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸν κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.

2) In den Worten: „Der Geist ist derselben Substanz und Gottheit, wie der Vater und Sohn, und in der Trinität ist durchaus nichts Creatürliches, nichts Niederes, nichts Späteres. *Rufin.* H. E. I (X), 29. Hefele, Conc.-Gesch. §. 85 (1. Aufl. S. 704.). Die Illyrische Synode von 375 (Hefele, Conc.-Gesch. §. 90) erklärt in ihrem Synodalschreiben an die Orientalen: Sanctam Trinitatem consubstantialem esse, et Deum Patrem cum Filio et Spiritu Sancto sanctificari et glorificari, et Patrem in Filio existere, et Filium in Patre, una cum Spiritu Sancto in omnem aeternitatem. *Theodoret*, H. E. 4, 9. *Harduin*, t. 1, p. 794.

3) Diese Lehrformel ist in der Epist. Damasi ad Paulinum Antiochenum (wohl nicht, wie Theodoret H. E. 5, 11 hat, Thessalonicensem) enthalten. Wir lassen die wichtige Urkunde, so weit sie das Dogma von der Trinität und von der Incarnation betrifft, hier folgen. Post concilium Nicaenum, quod in urbe Roma concilium congregatum est a catholicis Episcopis addiderunt de Spiritu Sancto; et quia postea is error inolevit, ut quidam ore sacrilego auderent dicere, Spiritum Sanctum factum esse per Filium, anathematizamus eos, qui non tota libertate proclamant cum Patre et Filio unius potestatis atque substantiae. Anathematizamus quoque eos, qui Sabellii sequuntur errorem, eumdem dicentes esse Patrem quem Filium. Anathematizamus Arium atque Eunomium, qui pari impietate, licet sermone dissimili, Filium et Spiritum Sanctum asserunt esse creaturas. Anathematizamus Macedonianos

qui de Arii stirpe venientes, non perfidiam mutavere sed nomen. Anathematizamus Photinum, qui Ebionis haeresim instaurans, Dominum Jesum Christum tantum ex Maria confitetur. Anathematizamus eos, qui duos Filios asserunt, unum ante saecula, et alterum post assumptionem carnis ex Virgine. Anathematizamus eos, qui pro hominis anima rationali et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum; cum ipse Filius sit Verbum Dei, et non pro anima rationali et intelligibili in suo corpore fuerit; sed nostram, id est intelligibilem sine peccato animam susceperit atque salvaverit. Anathematizamus eos, qui Verbum Filium Dei extensione aut collectione et a Patre separatum insubstantivum, et finem habiturum esse contendunt . . . . Si quis non dixerit, semper Filium, semper Spiritum Sanctum esse; anathema sit. Si quis non dixerit natum de Patre Filium, id est de divina substantia ipsius; anathema sit. Si quis non dixerit Verbum Dominum Filium Dei Deum, sicut Deum Patrem ejus, et omnia posse et omnia nosse, et Patri aequalem; anathema sit. Si quis dixerit, quod in carne constitutus Filius Dei cum esset in terra, in coelis cum Patre non erat; anathema sit. Si quis dixerit, quod in passione crucis dolorem sustinebat Filius Dei Deus, et non caro cum anima, quam induerat formam servi, quam sibi acceperat, sicut ait Scriptura; anathema sit. Si quis non dixerit, quod in carne quam assumpsit sedet ad dexteram Patris, in qua venturus est judicare vivos et mortuos; anathema sit. Si quis non dixerit Spiritum Sanctum de Patre esse vere ac proprie, sicut Filius, de divina substantia, et Deum verum; anathema sit. Si quis non dixerit, omnia posse Spiritum Sanctum, omnia nosse et ubique esse sicut Filium et Patrem; anathema sit. Si quis dixerit Spiritum Sanctum facturam aut per Filium factum; anathema sit. Si quis non dixerit, omnia per Filium et Spiritum Sanctum Patrem fecisse, id est visibilia, et invisibilia; anathema sit. Si quis non dixerit Patris, et Filii, et Spiritus Sancti unam divinitatem, potestatem, majestatem, potentiam, unam gloriam, dominationem, unum regnum, atque unam voluntatem ac veritatem; anathema sit. Si quis tres personas non dixerit veras, Patris et Filii et Spiritus Sancti aequales, semper viventes, omnia continentes, visibilia et invisibilia, omnia potentes, omnia judicantes, omnia vivificantes, omnia facientes, omnia quae sunt salvanda salvantes; anathema sit. Si quis non dixerit Spiritum Sanctum adorandum ab omni creatura, sicut Filium et Patrem; anathema sit. Si quis de Patre et Filio bene senserit, de Spiritu autem Sancto non recte habuerit, haereticus est; quod omnes haeretici de Filio Dei et de Spiritu Sancto male sentientes in Judaeorum atque Gentilium perfidia inveniuntur. Quod si quis partiatur, Deum Patrem dicens, et Deum Filium ejus, et Deum Spiritum Sanctum, Deos dici, et non Deum propter unam divinitatem et potentiam, quam credimus esse et scimus Patris et Filii et Spiritus Sancti, Deum, subtrahens Filium aut Spiritum Sanctum, ita solum existimet esse Deum Patrem, dici aut credi unum Deum; anathema sit. Nomen enim Deorum et angelis et sanctis omnibus a Deo est impositum et donatum. De Patre autem, et Filio, et Spiritu Sancto propter unam et aequalem divinitatem non nomen Deorum, sed Dei nobis ostenditur atque

§. 235.

Nähere Erklärung der Consubstantialität und Feststellung des kirchlichen Sprachgebrauchs bezüglich Wesen und Person[1]).

I. In dem Ausdrucke ὁμοούσιος, consubstantialis, hat das allgemeine Concil von Nicäa (oder vielmehr der heilige Geist, der nicht nur die Kirche in alle Wahrheit einführt, sondern sie auch zum Ausdrucke derselben durch seine Assistenz das rechte Wort wählen läßt) den Kern und das Wesen des Trinitätsdogma's zusammenfaßt. In ihm ist sowohl den Sabellianern gegenüber der Personenunterschied, als den Arianern gegenüber die numerische Wesenseinheit ausgedrückt. Von Consubstantialität kann nämlich nur bei verschiedenen Subjecten geredet werden; während aber unser Ausdruck so den Personenunterschied aufrecht erhält, drückt er zugleich aus, daß die persönlich von einander verschiedenen göttlichen Personen dasselbe absolut einfache, numerisch Eine göttliche Wesen miteinander gemein haben und daher diesem Wesen nach nicht von einander verschieden sind[2]).

---

indicatur; ut credamus, quia in Patre, et Filio, et Spiritu Sancto solum baptizamur, et non in archangelorum nominibus aut angelorum, quomodo haeretici aut Judaei aut etiam Gentiles dementes faciunt. Haec ergo est salus Christianorum, ut credentes Trinitati, id est, Patri, et Filio, et Spiritui Sancto, in ea veram solamque unam divinitatem, et potentiam ac majestatem et substantiam eandem sine dubio credamus. Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 1, §. 91 und *Coustant*, Epist. Rom. Pont. t. 1, col. 501 sq. (ed. Paris. 1721). *Harduin* I, 803. *Migne*, Patr. t. 56, p. 585.

1) *Petav.* De Trin. l. 4, c. 5 cf. l. 1, c. 6. 7. l. 4, c. 7 & 13. l. 7, c. 4 & 11 & 18. *Ruiz*, De Trin. disp. 21. *Natal. Alexander*, H. E. Saec. IV, diss. XIV. *Franzelin*, De Trin. Thes. IX. Thes. *XI.* Scheeben, Dogm. Bd. 1, §. 112 ff. *Hurter*, Theol. dogm. t. 2, Thes. 105—109. Schwane, Dogm.-Gesch. der patrist. Zt. Thl. 1, Kap. 2. Braun, der Begriff „Person" in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation (Mainz, Kirchh. 1876). Stentrup, zum Begriff der Hypost. Innsbr. Theol. Zeitschr. 1877 und 1878.

2) Frustra verbum istud propter Sabellianos declinare se dicunt Ariani, et in eo suam imperitiam produnt. Homousion enim aliud alio, non ipsum est sibi. Recto ergo homousion Patri Filium dicimus, quia verbo eo et personarum distinctio et naturae unitas significatur. *Ambros.* De fide ad Grat. 3, 7. Ebenso Epiphan. Haer. 69 i. f. u. A. Wie ὁμοούσιος die richtige Mitte hält zwischen Sabellianern und Arianern, so auch zwischen Juden und Heiden. Inter duas opiniones interjecta veritas procedit . . . Maneat ex Judaica persuasione unitas naturae, ex gentilium autem errore sola distinctio secundum hypostases, sicque utrumque impia opinio sanetur. *Greg. Nyss.* Or. cat. 3. Aehnl. Gregor. v. Nazianz und andere Väter. Hergenröther, d. Trin.-Lehre d. hl. Greg. v. Naz. S. 52 ff.

Daher haben die Väter und hat die ganze Kirche mit solcher Entschiedenheit an diesem Ausdrucke als der Grundsäule des wahren Glaubens festgehalten[1]). Daher auch der Kampf der Häretiker gegen dieses Wort, das jede antitrinitarische Häresie, insbesondere den Arianismus vernichtet[2]).

Aber auch Schwache und Kurzsichtige ließen sich von den Einwänden der Häretiker gegen dieses Wort einnehmen und haben durch solche Förderung des Arianismus und Semiarianismus großes Unheil über die Kirche gebracht.

1. Man sagte, das Wort finde sich nicht in der heiligen Schrift, man solle sich daher lieber lediglich an schriftgemäße Ausdrücke halten. Allein, erwiderten die Väter, mag sich dieses Wort[3]), wie überhaupt abstracte wissenschaftliche Ausdrücke, in der heiligen Schrift nicht finden, die Wahrheit, welche dieses Wort ausdrückt, ist klar in der Schrift enthalten und wird durch dieses prägnante Wort geschützt, während die Häretiker unter den Worten der

---

1) Zahlreiche Väterstellen hierüber bei *Petav.* De Trin. l. 4, c. 5.

2) Treffend sagt in dieser Beziehung Ambrosius: Nam quid est aliud, cur ὁμοούσιον Patri nolint Filium dicere, nisi quia nolunt verum Dei Filium confiteri? Sicut auctor ipsorum Eusebius Nicomediensis epistola sua prodidit, dicens: „Si verum, inquit, Dei Filium et increatum dicimus, ὁμοούσιον cum Patre incipimus confiteri.“ Haec cum lecta esset epistola in concilio Nicaeno, hoc verbum in tractatu fidei posuerunt Patres, quod id viderunt adversariis esse formidini; ut tanquam evaginato ab ipsis gladio, ipsum nefandae caput haeresis amputarent. *De fide* c. 7. Merkwürdig ist die Bosheit, mit der selbst im 18. Jahrhundert der Unglaube dieses Wort verfolgte. Le consubstantiel ist der gewöhnliche Spottname, den Voltaire dem göttlichen Heilande gibt.

3) Väter und Theologen suchten öfter auch zu zeigen, daß sich wenigstens das Wort οὐσία, ὑπόστασις, essentia, substantia in der Schrift finde, wobei man sich mitunter auf wenig passende Stellen der Septuaginta und Vulgata berief. Beispiele findet man bei *Ruiz*, Disp. 21, sect. 2. Dagegen ist es vollkommen begründet, daß das Wort sich s. z. s. in radice in der heiligen Schrift findet, wie Cyrill v. Alex. (Dial. de Trinit.) sagt: In primitivo et in radice plantatum fuisse *Homousion*, probat Exod. 3. *Ego sum qui sum.* Ebenso sagt Augustin (In Joann. 97), daß das Wort: Ich und der Vater sind eins, nichts anderes als die Homousie ausdrücke. Man hat eingewendet, Gott könne *ens*, oder *qui est*, nicht aber *essentia* genannt werden. Allein in Gott sind wegen seiner absoluten Einfachheit die nomina abstracta und concreta gleichbedeutend. — Und auch die Antitrinitarier nehmen keinen Anstand, von dem Wesen, der essentia, substantia Gottes zu reden; wie denn auch die heilige Schrift Gott mit abstrakten Namen bezeichnet, indem sie ihn die Liebe, die Weisheit u. s. w. nennt. Cf. *Ruiz* l. c.

heiligen Schrift ihre Irrlehre zu verbergen und dadurch das christliche Volk zu betrügen suchen. Und wo finden sich die Ausdrücke der Arianer und Semiarianer in der heiligen Schrift[1])? Und wie kann man sich weigern, die Wesenseinheit zu bekennen, wenn man nicht drei göttliche Wesen behaupten will[2])?

2. Ein hiemit verwandter zweiter Einwand lautete, daß ὁμοούσιος eine den Vätern unbekannte, erst vom Nicänum aufgebrachte Neuerung sei. Allein wenn auch der Ausdruck neu wäre, so ist er dennoch berechtigt, da er von der Kirche festgestellt wurde, um die alte Lehre der Väter gegen die Arianische Neuerung zu schützen[3]); die alte Wahrheit aber, wo und wie nothwendig, durch neue entsprechende Ausdrücke zu formuliren und zu sichern, ist in Glaube und Vernunft begründeter alter kirchlicher Gebrauch[4]).

Allein es ist auch unrichtig, daß das Wort ὁμοούσιος vor dem Nicänum zur Bezeichnung der Wesenseinheit der göttlichen Personen nicht gebraucht worden sei. Nicht nur sprechen, wie wir gesehen haben, die vornicänischen Väter die Wesenseinheit dadurch aus, daß sie sagen, die drei Personen seien dieselbe οὐσία, dieselbe substantia, dieselbe Gottheit, derselbe Eine Gott, sondern auch das Wort ὁμοούσιος wird in dieser Bedeutung von ihnen gebraucht; so

1) Si enim verba non scripta putant rejicienda, sagt Athanasius (De Syn. 35 *Migne*, Patr. graec. t. 26, col. 758.), quare Ario non obsistunt, qui tot senentiolarum, quae in scripturis non habentur, colluviem excogitavit: quales sunt „ex non exstantibus;“ et „non erat Filius antequam gigneretur“ etc. Alles hier zu Sagende faßt Hilarius (c. Constantium) in den Worten zusammen: Nolo, inquit, verba, quae scripta non sunt, dici. Hoc tandem rogo, quis episcopis jubeat; et quis apostolicae praedicationis vetet formam? Dic prius, si recte dici putas: Nolo adversus nova venena novas medicamentorum comparationes; nolo adversus novos hostes nova bella; nolo adversus novas insidias consilia recentia? . . . Novitates vocum sed profanas devitari jubet Apostolus (*2 Tim.* 2, 16.). Tu cur pias excludis? Cum praesertim ab eo dictum sit: omnis scriptura divinitus inspirata utilis est. „Innascibilis“ nusquam legis. Numquid et hoc negandum erit, quia novum est? Decernis similem Patri Filium. Evangelia non praedicant. Quid est, quod non refugis hanc vocem? In uno novitas eligitur, in alio submovetur. Ubi impietatis occasio patet, novitas admittitur, ubi autem religionis maxima et sola cautela est, excluditur.

2) Mirum est autem eos, qui pro unius substantiae credulitate volunt nos Homousionos dici, quomodo se nolunt Triusianos pro tribus et diversis substantiis appellari. *Fulgent.* Obj. Arian. resp. 7.

3) Adversus quoque impietatem haereticorum Arianorum novum nomen Patres *Homousion* condiderunt, sed non rem novam tali nomine signaverunt. *Aug.* Tr. 97. Joann. nr. 4.

4) S. die oben Note 1 angeführte Stelle des heil. Hilarius.

namentlich von Origenes, wo er sagt, daß der Sohn, weil der Vater κατὰ φύσιν ihn gezeugt hat, dem Vater ὁμοούσιος sei[1]); durch die Verhandlungen zwischen Papst Dionysius und Dionysius von Alexandrien hatte aber unser Ausdruck bereits einen kirchlichen Charakter erhalten. Denn wenn letzterer gegen den Verdacht eines tritheistischen Subordinatianismus Angesichts des Lehrschreibens des Papstes dadurch sich vertheidigt, daß er niemals geleugnet habe, daß Christus Gott consubstantial sei (τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ Θεῷ), so geht daraus klar hervor, daß dieses Wort nicht nur vom Alexandrinischen Patriarchen, sondern auch von dem Papste als sehr geeignet angesehen wurde, die katholische Wahrheit auszudrücken[2]).

Daraus sieht man auch, daß das Nicänum, weit entfernt, durch die Sanctionirung dieses Ausdruckes eine unzweckmäßige Neuerung vorzunehmen, sich vielmehr der naturgemäßen kirchlichen Lehrentwickelung treu angeschlossen hat.

Daß ὁμοούσιος von vornicänischen Vätern gebraucht wurde, bezeugt auch der gewiß hierin glaubhafte Eusebius von Cäsarea in dem unmittelbar nach dem Nicänum an seine Kirche erlassenen Schreiben[3]). Wie wäre es sonst möglich gewesen, daß die Väter des Concils dieses Wort so einmüthig gewählt, daß Eusebius von Cäsarea und seine Anhänger demselben so bald beigepflichtet hätten?

3. Ein dritter Haupteinwand lautet, daß die Synode von Antiochien gegen Paul von Samosata (269) den Ausdruck, der Sohn sei ὁμοούσιος τῷ Πατρί, verworfen habe. Nach dem Berichte des heil. Athanasius wurde diese Behauptung von den

---

1) *In Matth.* 28, nr. 18. S. oben S. 300, Note 1.

2) *Athan.* De sent. Dionys. 18. S. oben S. 337, Note 5. Da Dionys A. beisetzt, daß er dieses Wort zwar nicht in der heiligen Schrift gefunden habe, daß aber seine früheren Auseinandersetzungen dem Sinne dieses Wortes entsprächen, so scheint es sogar, als ob der Papst, dessen Schreiben wir nicht vollständig besitzen, diesen Ausdruck selbst gebraucht habe. Auch ist Angesichts des Lehrschreibens des Papstes und des ganzen Streitpunktes, um den es sich hier handelte, die Annahme, daß Dionys A. das ὁμοούσιος in einem falschen subordinatianischen Sinne verstanden, unstatthaft. Daher wird auch wohl sein Lehrer Origenes dieses Wort im katholischen, und nicht in einem subordinatianischen Sinne verstanden haben. Von sabellianischen Gedanken beim Gebrauche des ὁμοούσιος kann bei diesen beiden Bekämpfern des Sabellianismus gar nicht die Rede sein.

3) Theodor. H. E. l. 1, c. 12 & 13. Näheres bei Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 1, §. 23, S. 278 (1. Aufl.).

Semiarianern auf der Synode von Ancyra (358) vorgebracht. Ob dieselbe auf thatsächlicher Wahrheit beruht, ist eine keineswegs entschiedene Frage[1]). Aber wenn man auch mit Athanasius,

1) Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 1, §. 9. Hagemann, Röm. K. S. 463 u. A. sind der Ansicht, daß Athanasius (De synod. 41—45), Basilius (Ep. 52) und Hilarius (De synod. 81 sq.) die thatsächliche Wahrheit der semiarianischen Behauptung nicht unbeanstandet gelassen hätten, wenn dieselbe nicht auch ihnen bekannt gewesen wäre. Allein so stattlich dieser Grund scheint, so stellen sich ihm dennoch sehr gewichtige Bedenken entgegen. Athanasius selbst erklärt, die Synodalacten von Antiochien nicht zu kennen; er läßt aber die Behauptung der Semiarianer gelten und sucht sie nur dadurch zu entkräften, daß er zeigt, in welchem Sinne ὁμοούσιος von Paulus S. verstanden und von den Vätern von Antiochien verworfen worden sei. Allein seine Argumentation beruht nur auf Conjectur: denn er beschließt sie mit den Worten: Quod si epistolae, quam illos scripsisse dicunt, mihi copia fuisset, existimo plures reprehensurum me fuisse causas, cur beati illi sic scribere coacti sunt. Aber auch Basilius, der in seiner Darstellung ganz Athanasius folgt, und Hilarius hatten, wie aus ihren problematischen und von einander abweichenden Auslegungen erhellt, von dem, was zu Antiochien angeblich geschehen, keine bestimmte Kenntniß. Man hat zwar bei Basilius wegen des Wörtleins „wirklich (τῷ ὄντι)" das Gegentheil behauptet; allein man wird darauf kein so großes Gewicht legen, wenn man erwägt, daß Basilius in der Ep. 52 (nicht 51) ad canonicas die fragliche Sache keineswegs ex professo untersucht, sondern nur beiläufig davon redet, als von einer gewissen Entschuldigung Derjenigen, die eine Scheu gegen das Wort ὁμοούσιος haben, wegen des üblen Sinnes, den der Samosatener damit verbunden und der zu Antiochien verworfen worden sei. Rursus autem vituperatam ab aliis vocem, suspectam habere, videtur id quodam modo mediocrem illis excusationis veniam conciliare. Nam re vera (τῷ ὄντι) qui in Pauli Samosatensis causa convenerant, vocem hanc quasi male sonantem culparunt. Dixerunt enim consubstantialis voce exhiberi notionem substantiae et eorum quae ex substantia; adeo ut divisa substantia appellationem consubstantialis conciliet iis, in quae divisa est. Quae quidem cogitatio locum aliquem habet in aere et in conflatis ex eo numismatibus: at in Deo Patre et in Deo Filio substantia non est antiquior, neque utrique superposita intelligitur. Das ist offenbar dasselbe, was Athanasius gesagt hatte, und deutet keineswegs auf eine eigene nähere Kenntniß des Basilius von den Antiochenischen Vorgängen. Es scheint daher Alles auf der uns gleichfalls im Einzelnen nicht näher bekannten Behauptung der Semiarianer zu Ancyra zu beruhen. Daß aber die orthodoxen Väter diese Semiarianer, welche damals entschieden gegen die Anomöer auftraten und den rechtgläubigen Katholiken sehr nahe stunden, schonend behandelten, ist begreiflich. Nun bedenke man aber, daß die Synode von Ancyra neunzig Jahre jünger ist, als die von Antiochien. Wie läßt es sich nun begreifen, daß wir in dieser ganzen langen Zeit nicht der mindesten Spur von jener angeblichen Verurtheilung des ὁμοούσιος in Antiochien begegnen. Ist es schon sehr verwunderlich, daß die Väter von Antiochien ein Wort verurtheilt haben sollten, das erst wenige Jahre vorher durch Papst Dionys

Basilius und Hilarius diese Thatsache zugibt, so folgt daraus nichts gegen die Nicänische Formel: denn abgesehen davon, daß der Antiochenischen Synode nicht die Autorität des allgemeinen Concils von Nicäa zukommt, steht, wie einmüthig die genannten Väter erklären, die Antiochenische Entscheidung mit der Nicänischen nicht in Widerspruch. Denn wenn die Antiochenische Synode das ὁμοούσιος verwarf, so hat sie dabei nicht den richtigen, vom Nicänum fixirten Sinn dieses Wortes im Auge gehabt, sondern den falschen Sinn, den Paulus von Samosata damit verband[1]). Welches dieser Sinn gewesen, ist gleichfalls ungewiß. Nach Athanasius und Basilius hätte Paulus von Samosata argumentirt: wenn man seine Lehre nicht annehme, wonach Christus ein durch die Theilnahme an der göttlichen Weisheit vergöttlichter Mensch gewesen, so müsse man Christus als ὁμοούσιος τῷ Πατρί in dem Sinne ansehen, daß Vater und Sohn zwei Wesen (οὐσίαι) seien, und müsse man eine Theilung (μερισμός) des göttlichen Wesens in drei Usien annehmen[2]). Nach Hilarius dagegen

---

und den Patriarchen Dionys von Alexandrien gebraucht und sanctionirt worden war; so ist es noch viel unbegreiflicher, daß nicht lange nachher das ὁμοούσιος von dem Nicänum formulirt wurde, ohne daß die Synode von Antiochien dagegen geltend gemacht wurde, weder von den Arianern, noch von Eusebius von Nikomedien, noch von Eusebius von Cäsarea. Wie konnte ihnen ein so wichtiges Factum unbekannt sein, das ihnen doch so willkommen gewesen wäre? Wie läßt es sich erklären, daß Arianer und Semiarianer alles aufboten, Gründe gegen das ὁμοούσιος zu entdecken; aber bis zur Synode von Ancyra auch nicht das Mindeste von dem so wichtigen Ausspruch der allbekannten Synode von Antiochien wußten? Das sind gewiß triftige Gründe, aus denen *Maranus* (De div. J. Ch. l. 4, c. 29.) u. A. die angebliche Verwerfung des ὁμοούσιος durch das Antiochenum bestreiten. Franzelin (De Trin. Thes. XI. Schol. 1) hält es für wahrscheinlich, daß die Semiarianer zu Ancyra die Behauptung nicht auf einen ausdrücklichen Ausspruch des Antiochenum oder seines Synodalschreibens gegründet, sondern nur aus den verworfenen Sätzen des Samosateners gefolgert hätten. Jedenfalls ist die Sache noch zweifelhaft. Vgl. auch Hergenröther, K.-G. Bd. 3, S. 65 u. 66 (§. 149.).

1) In diesem Sinne argumentiren Athanasius und Hilarius, daß die (angebliche) Entscheidung von Antiochien und das Nicänum vollkommen zusammenbestehen, daß wir daher mit den Vätern von Antiochien das ὁμοούσιος in seinem falschen Sinne, wie es der Samosatener gebrauchte, verwerfen, in seinem wahren Sinne aber, wie es das Nicänum festgestellt, annehmen müssen. Ausführlicheres hierüber und die vollständigen Texte bei *Natal. Alexander* H. E. Saec. IV. Dissert. XIV. De voce ὁμοούσιος.

2) Die Worte des heil. Basilius s. oben S. 361, Note 1. Athanasius aber sagt, Paulus v. S. habe folgende sophistische Argumentation gemacht: „Si Christus non ex homine Deus factus est, igitur consubstantialis est Patri,

hätte der Samosatener, οὐσία im Sinne von Person verstehend, durch ὁμοούσιος den Sohn und Vater nicht nur als Ein Wesen, sondern auch als Eine Person bezeichnet[1]), mag er nun dieses im Sinne seiner eigenen Lehre[2]) oder gleichfalls nur hypothetisch[3]) gethan haben. In allen diesen Fällen konnte die Antiochenische Synode Anlaß haben, den damals von der Kirche noch nicht fixirten und von dem Samosatener zu häretischen Zwecken mißbrauchten Ausdruck ὁμοούσιος zu untersagen, ohne daß dadurch der Kirche das Recht entzogen werden konnte, diesen Ausdruck nach Feststellung seines richtigen Sinnes zur Bezeichnung der göttlichen Wesenseinheit zu wählen[4]).

---

et necessario sequitur tres esse substantias: unam quidem quae prior sit ut princeps; reliquas vero ex ea oriundas." Paulus meinte also, daß die Homousie nur die Gattungseinheit ausdrücke, wie sie bei der leiblichen Zeugung zwischen dem Zeugenden und Gezeugten stattfindet und in diesem Sinne sei ὁμοούσιος von den Vätern von Antiochien verworfen. Qui enim Samosatensem sustulerunt, hanc vocem *consubstantiale* corporaliter accepere. Wie also die Arianer, wollte auch der Samosatener von keiner anderen, als einer leiblichen Zeugung etwas wissen. Daher erklärte er den Begriff der Zeugung für durchaus unanwendbar auf Gott und beschuldigte Diejenigen, welche die göttliche Zeugung und die Consubstantialität lehrten, Leibliches auf Gott zu übertragen. Um dieser Beschuldigung zu begegnen, hätten also nach Athanasius die Väter von Antiochien das ὁμοούσιος verworfen. In einer ganz anderen Lage waren die Väter von Nicäa, welche ohne Rücksicht auf die häretische Auslegung dieses Wortes, dasselbe in dem ächten, schon durch Papst Dionys fixirten Sinne den Arianern entgegenstellten. Illi vero qui Arianam haeresin anathemate notarunt, cognoscentes non creaturam, sed genitum quiddam ex substantia Patris Filium esse, et substantiam Patris origenem et radicem et fontem esse Filii, et veram undecunque esse similitudinem geniti cum genitore, et nequaquam eum, uti nos, diversae naturae esse; et pro se habentes Dionysii exempla . . . et praeterea unitricem Salvatoris vocem: *ego et Pater unum sumus;* et, *qui vidit me, vidit et Patrem meum;* his de causis merito inducti sunt, ut Filium consubstantialem dicerent.

1) . . . quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium praedicabat. *Hilar.* De syn. c. 81 cf. c. 82: Quis enim sanae mentis tertiam substantiam, quae et Patri et Filio communis sit, praedicabit? vel quis secundum Samosatenum, in Christo renatus et Filium confessus ac Patrem, quod Christus in se sibi et Pater et Filius sit confitebitur?

2) So Kuhn, Trinitätslehre, S. 314—15.

3) So Hagemann, Röm. K. S. 472 ff.

4) Hierüber sagt Hilarius den semiarianischen Gegnern des ὁμοούσιος: Male intelligitur ὁμούσιον, quid ad me bene intelligentem? Male ὁμοούσιον Samosatenus confessus est: sed numquid melius Ariani negaverunt? . . . damnemus in communi vitiosam intelligentiam, non aufera-

4. Allein eben deßhalb, weil das Wort ὁμοούσιος verschiedene Deutungen zuläßt, und wirklich verschieden gedeutet wurde, wendete man weiter ein, war es unzweckmäßig, dasselbe zu wählen. Die Antwort hierauf ist bereits in dem Vorstehenden im Allgemeinen gegeben. Einen schlechthin adäquaten Ausdruck zur Bezeichnung des Geheimnisses der Trinität besitzt die menschliche Sprache nicht und kann sie nicht besitzen: denn unsere Begriffe und Worte können wir nur endlichen Analogien entnehmen. Daher war jeder Ausdruck, den man wählte, nothwendig inadäquat und konnte deßhalb mißdeutet werden. Es kam nur darauf an, daß die Kirche den möglichst entsprechenden Ausdruck wählte und zugleich erklärte, welchen Sinn sie mit demselben verband.

Wie wir aber gesehen haben, ist der Ausdruck ὁμοούσιος wirklich am geeignetsten, um sowohl den Arianern gegenüber die Wesenseinheit, als den Sabellianern gegenüber die Personenverschiedenheit auszudrücken [1]); während die von den Semiarianern in Vorschlag gebrachten Ausdrücke ὁμοιούσιος und ὅμοιος nicht nur weniger entsprechend, sondern dazu angethan sind, zu falschen Vorstellungen zu führen und der Irrlehre Vorschub zu leisten [2]). In welchem Sinne aber das Nicänum den Ausdruck ὁμοούσιος verstanden und fixirt hat, darüber kann sowohl nach der Vorgeschichte dieses Ausdruckes, insbesondere nach den Erklärungen der beiden Dionyse [3]), als nach den Verhandlungen auf dem Concile selbst [4]), sowie nach der einmüthigen Auslegung der Väter nicht der mindeste Zweifel bestehen.

---

mus fidei securitatem. Subscribendum putas, ne secundum Samosateni intelligentiam quisquam sibi usurpet ὁμοούσιον. Subscribamus et Nicaenae Synodo, ne ὁμοούσιον improbent Ariani . . . Sed ὁμοούσιον potest male intelligi? Constituatur, qualiter bene possit intelligi. Unum atque idem quod sapimus, pium inter nos esse velimus. Date veniam, fratres, quam frequenter poposci. Ariani non estis: cur negando omousion censemini Ariani? *De Syn.* c. 86.

1) S. oben S. 357, Note 2.

2) S. oben S. 352, Note 1.

3) S. oben §. 233, III.

4) Dafür ist Eusebius von Cäsarea in seinem, von *Theodoret* H. E. l. 1, c. 12 & 13 mitgetheilten Schreiben an seine Kirche unverdächtigster Zeuge. Quum ista formula, schreibt er, ab illis praescripta esset, illud *ex substantia Patris* esse, et illud *Patri consubstantialem* esse, quomodo essent intelligenda, ab eis diligenter quaerere coepimus: unde quaestiones et responsa nata sunt, rationeque accurate pervestigatum, quae illis verbis subjecta esset sententia. Fatebantur illi, *ex substantia* esse, idem significare, quod ex Patre esse, non tamen partem Patris esse . . . Eodem modo etiam illud, Filium *Patri consubstantialem* esse, ratione exquisitum est et pro-

Die Gegner des ὁμοούσιος behaupteten, dieses Wort lege einen dreifachen falschen Sinn nahe. Die Einen verstünden den Ausdruck: „der Sohn oder der Logos sei dem Vater consubstantial," in dem sabellianischen Sinne, daß nämlich Vater und Sohn nicht nur dasselbe Wesen, sondern auch dieselbe Hypostase oder Person seien. Die Anderen verstünden unter Homousie die Gleichartigkeit oder specifische Einheit verschiedener, durch eine Theilung oder Vervielfältigung des göttlichen Wesens entstandener Substanzen. Letzteres stellte man sich wieder in einer doppelten Weise vor: entweder so, daß man behauptete, Vater und Sohn seien verschiedene Substanzen, welche an dem ihnen präexistirenden und von ihnen realiter verschiedenen Wesen participirten, etwa wie zwei Brüder an der Natur des gemeinsamen Vaters. Oder aber man identificirte zwar den Vater mit dem göttlichen Wesen, betrachtete aber den Sohn als eine zweite, durch Theilung oder Vervielfältigung vom Vater ausgegangene Substanz[1]).

---

batum, non more corporeo debere intelligi, neque quidquam habere simile cum mortalibus animantibus. Nam neque divisione substantiae, neque defectione, sed nec affectione ulla mutationeve paternae essentiae et facultis posse constare. Ingenitam enim Patris naturam ab his omnibus prorsus alienam esse: et hoc *Patri consubstantialem* esse, nihil aliud ostendere, quam Filium Dei ad reliquas creaturas nullam habere similitudinem, sed Patri solum, qui eum genuit, omnino simile esse, neque ex alia, quam ex Patris subsistentia et essentia genitum. Obwohl diese Worte einige ungenauere, vielleicht zweideutig gemeinte Ausdrücke enthalten, so ist dennoch der Sinn des Concils dadurch vollkommen klar gestellt.

1) Diese drei verschiedenen Ansichten setzt am vollständigsten Hilarius auseinander *De Trin.* 4, 4 (*Migne*, Patr. lat. t. 10, col. 98) und *De synod.* 68 (*Migne*, l. c. col. 525 sq.). Die erste, kürzere Stelle lautet: . . . dicentes eos verbi hujus significationem, id est unius substantiae, quod graece ὁμοούσιον dicitur, hoc sensu usurpare atque eloqui, tamquam ipse sit Pater qui et Filius . . . Et haec quidem de *homousio* eorum falsitas prima est. Sequens illa est, quod affirment id enunciationem *homousii* significare, quod rei anterioris atque alterius communio sit duobus, et tanquam prior substantia vel usia materiae alicujus extiterit, quae participata duobus, et in utroque consumpta, utrumque illum et naturae anterioris, et rei esse testetur unius. Atque idcirco improbare se *homousii* ajunt confessionem, quod enuntiatio ejus neque Filium a Patre distinguat (offenbar weil hiernach der Sohn nicht vom Vater, sondern von dem ihnen vorausgehenden Wesen hervorgebracht ist), et posteriorem Patrem materia, quae sibi cum Filio communis sit ostendat. Tertio quoque hanc improbandi *homousii* causam comminiscuntur, quod secundum verbi hujus significationem, ex divisione paternae substantiae esse Filius existimetur, tanquam desectus ex eo fuerit, ita ut in duas

Die Kirche und ihre Väter verwarfen auf's Entschiedenste eine jede dieser falschen Auffassungen der Homousie. Vater und Sohn sind consubstantial nicht weil sie Eine Person, sondern weil sie Eine Substanz oder Wesenheit sind; sie sind aber Eine Substanz nicht in dem Sinne, als ob sie beide aus Einer Substanz durch irgend welche Theilung oder Vervielfältigung entsprungen wären, oder, als ob der Sohn in der Weise der Theilung oder Vervielfältigung, wie solches bei der leiblichen Fortpflanzung organischer Wesen der Fall ist, vom Vater abstammte[1]). Dadurch ist aber eine nur generische oder specifische Einheit zwischen den göttlichen Personen entschieden verworfen und die numerische Wesenseinheit ausgesprochen. Es ist daher durchaus unrichtig, wenn außerkirchliche, und leider auch einige katholische Schriftsteller, behaupteten, die nicänischen Väter hätten nur eine specifische, nicht aber die numerische Einheit (unitas numerica, unitas singularitatis) der göttlichen Personen gekannt[2]). Und auch

---

res una divisa, et ideo substantiae dicantur unius, quia portio desecta de toto, in natura ea sit unde desecta est.

1) S. die ob. S. 362, Note 2 angeführte Stelle des hl. Athanasius. Besonders erschöpfend ist *Hilarius*, De syn. 69, wo er auch zeigt, wie vorsichtig man sich den möglichen Mißverständnissen gegenüber in dieser Sache ausdrücken müsse. In his igitur et tam gravibus fidei periculis, verborum brevitas temperanda est; ne impie dici existimetur, quod pie intelligitur . . . Dicturus unam catholicus substantiam Patris et Filii non inde incipiat, neque hoc quasi maximum teneat, tanquam sine hoc vera fides nulla sit. Tuto unam substantiam dicet, cum ante dixerit: Pater ingenitus est; Filius natus est, subsistit ex Patre, Patri similis est virtute, honore, natura. Patri subjectus est, ut auctori (d. h. ratione originis), nec se per rapinam Deo, cujus in forma manebet, aequavit; obediens usque ad mortem fuit. Non ex nihilo, sed nativitas (= natus) est. Non innascibilis, sed cointemporalis (die Lesart contemporalis ist verwerflich), non est Pater, sed ex eo Filius est. Non est portio aliqua, sed totus est. Non est auctor ipse, sed imago est: imago Dei ex Deo in Deum nata. Non est creatura, sed Deus est. Non alter Deus in genere substantiae, sed unus Deus per substantiae indifferentis essentiam. (Wie kann die numerische Wesenseinheit genauer und schärfer ausgedrückt werden?) Non persona Deus unus est, sed natura, quia nihil in se diversum ac dissimile habet natus et generans. Et post haec unam substantiam Patris et Filii dicendo non errat, aut unam substantiam negando, jam peccat.

2) Das behaupteten namentlich Cudworth, Corcelläus, Clericus, welche speciell von *Maranus*, Div. J. Ch. l. 4, c. 29 widerlegt werden. Dieselbe Behauptung findet sich auch bei modernen Protestanten, so namentlich bei Münscher, wenn er sagt: „Die Nicänischen Väter scheinen nicht sowohl an eine numerische Einheit, sondern nur an die vollkommenste Gleichartigkeit des Wesens

Jene machen dieser falschen Behauptung ein viel zu großes, keineswegs in den Thatsachen begründetes Zugeständniß, welche meinen, es sei in der dogmengeschichtlichen Entwickelung die klare und volle Erkenntniß der numerischen Einheit erst durch Augustinus ausgesprochen worden[1]).

II. Wegen der eminenten Wichtigkeit der Sache, wegen der bis in unsere Zeit hineinreichenden irrigen Auffassungen der Nicänischen Formel und ihres patristischen Verständnisses, sowie wegen der Schwierigkeiten, die im Alterthum der nur allmälig sich consolidirende Sprachgebrauch bot, ist es nothwendig, auf unseren Gegenstand noch näher einzugehen.

Auf dem Nicänum wurde der Ausdruck ὁμοούσιος zunächst dem Arianismus entgegengestellt, wie er auch schon zuvor einem arianisirenden Subordinatianismus gegenüber gebraucht worden war. Hierbei war der von den Gegnern zugestandene Personenunterschied als selbstverständlich vorausgesetzt und jede sabellianische Deutung des Wortes ὁμοούσιος ausgeschlossen, mochten nun die Sabellianer sich dieses Wortes zur Formulirung ihrer Irrlehre, wie der ähnlichen Worte συνούσιος, ταυτοούσιος und μονοούσιος[2]), bedient haben oder nicht.

gedacht zu haben." Und: „Die früheren Väter hatten auf die Zahleinheit (sehr ungeeigneter Ausdruck!) der drei Personen nie gedrungen, Augustin war der erste, welcher dieses that und alle Einheit der Art und Gattung bestimmt ausschloß." Handb. d. Dogmengesch. III, S. 487 u. 450; noch andere Stellen bei Kuhn, Trin.-Lehre S. 448, welcher Münscher eingehend widerlegt. Mit dem Satze Kuhn's: „Die Väter fassen ohne Ausnahme die Einheit Gottes nicht in dem Sinne einer bloßen (wir hätten lieber gesagt „der") Gattungseinheit (unitas specifica), sondern steigern sie in sensum eminentiorem, erklären sie als „absolute, durchgängige und schlechthinige Einheit", sind wir mit allen älteren Theologen (namentlich auch Petavius, auf den sich Clericus u. A. mit größtem Unrecht berufen haben) vollkommen einverstanden, wenn wir auch nicht allen Ausführungen des betreffenden §. 29 beipflichten können. Unter den Katholiken lehrten ähnlich der Franzose Petrus Faidit und der deutsche Benedictiner Placidus Stürmer, beide wollten zeigen, daß die Scholastiker von der Lehre der Kirche abgewichen seien. Die Widerlegung beider s. *Theol. Wirceburg.* De Trin. c. 2, Art. 3, II. (Ed. Paris. 1852, tom. 2, p. 370 sq.). In unserer Zeit hat namentlich Günther (Vorschule d. spec. Theol. B. 2, 365 ff.) entsprechend seiner falschen Trinitätsconstruction behauptet, die Kirchenväter, insbes. Gregor N. und Basilius, hätten eine specifische Einheit der göttlichen Personen gelehrt. Vgl. *Franzelin* l. c. Thes. 9 (p. 119.).

1) Wohl hat Augustin die Trinitätslehre in seinem Werke de Trinitate am vollkommensten dargestellt; allein unsere Wahrheit, die ganz wesentlich zur Substanz des Dogmas gehört, ist auch von den früheren Vätern auf's Klarste ausgesprochen.

2) Auch diese Ausdrücke könnten an sich, in einem richtigen Sinne gebraucht

Zunächst sollte durch das Wort ὁμοούσιος ausgedrückt werden, daß der Sohn nicht, wie die Arianer lehrten, ein Geschöpf und somit nicht absolut anderen Wesens, als Gott und ihm ungleich, sondern, daß er göttlichen Wesens, weil aus dem Wesen des Vaters gezeugt, und ihm, nicht etwa nur vermöge gewisser Eigenschaften, sondern dem Wesen selbst nach absolut gleich, kurz daß er im wahren und eigentlichen Sinne Sohn Gottes sei. Denn sowie ein menschlicher Sohn, sagen die Väter öfters, derselben

---

werden; im Munde der Sabellianer aber wurden sie dadurch falsch, daß dieselben οὐσία gleichbedeutend mit Person nahmen, indem sie Wesen und Person nicht, wie nothwendig, unterschieden. Versteht man dagegen in den genannten Worten unter οὐσία lediglich das göttliche Wesen, so kann man ebenso gut Gott μονοούσιος, als μονάς nennen; wenn man aber dieses Wort im Sinne der Einpersönlichkeit versteht oder diese aus der Monousie folgert, dann ist man Monarchianer, beziehungsweise Sabellianer. An sich ist συνούσιος (coessentialis, consubstantialis) gleichbedeutend mit ὁμοούσιος und kann ausdrücken, daß das göttliche Wesen dem Vater und Sohne gemeinsam sei. Τὸ συνούσιον, sagt mit Recht Petavius, potest idem videri quod ὁμοούσιον, quatenus ὁμοῦ in similibus compositionibus idem est ac *simul* (σύν). Dabei bemerkt er, daß, wenn das Toletan. XI sage, ὁμός sei so viel als *unum*, dies zwar sachlich, nicht aber etymologisch richtig sei. Weil aber die Sabellianer des Wortes συνούσιος im Sinne der persönlichen Identität des Logos mit dem Vater sich bedienten, oder, wie man auch sagte, eine confusio (συναλοιφήν) der Personen ausdrückten, so wollten die Katholiken von diesem Worte nichts wissen. Οὐ συνούσιος, ἀλλ' ὁμοούσιος, sagt Epiphanius (Ancor. 6): Si enim (ὁμοούσιον) dixeris omnem vim Sabellii dissolvis. Oben haben wir bereits gesehen, daß die Väter das ὁμοούσιος sowohl als die Schutzwehr gegen die Wesenstrennung der Arianer, wie gegen die sabellianische Leugnung des wirklichen Personenunterschiedes geltend machten. Auch der sabellianischen Lehre, daß die göttlichen Personen nicht wahre Hypostasen, sondern bloße Erscheinungen und insofern wesenlos und hypostasenlos seien (ἀνούσιος, ἀνυποστάτος); steht das ὁμοούσιος entgegen: denn es ist ausgedrückt, daß in den ὁμοούσιοι wahrhaft dasselbe göttliche Wesen subsistirt und sie daher wahrhafte Hypostasen, eigentliche und zwar göttliche Personen sind. Hierauf beziehen sich wohl die Worte des Epiphanius: ὁμοούσιον dicimus, ut sancta fides habet, ut particula ὁμοῦ perfectas esse personas significet: quoniam Filius ex Patre, perfectus ex perfecto: perfectus est idem Spiritus sanctus. *Haer.* 76, 7. Aehnliches was von συνούσιος ist auch von ταυτοούσιος zu sagen. An sich wäre dieses Wort wohl geeignet, die Wesensidentität der göttlichen Personen auszudrücken, wie ja auch Athanasius und andere Väter die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn durch ταυτότης ausdrücken. Vgl. z. B. Tom. ad Antioch. 6. Allein weil ταυτοούσιος in demselben häretischen Sinne, wie συνούσιος von den Sabellianern gebraucht wurde, wiesen die Katholiken das Wort zurück. Neque ταυτοούσιον appellamus, ne vox illa a nonnullis usurpata Sabellianum ad dogma trahatur. *Epiph.* Haer. 76, nr. 7. Cf. *Petav.* De Trin. l. 4, c. 5, nr. 17.

Natur wie sein Vater und ihm consubstantial ist, so ist auch der Logos der wahre und wesensgleiche Sohn Gottes des Vaters [1]).

Wenn aber die Väter die Wesensgleichheit des göttlichen Sohnes und Vaters mit jener Consubstantialität vergleichen, welche zwischen einem menschlichen Sohne und seinem Vater besteht [2]), so betrachten sie selbstverständlich dieses nur als eine inadäquate Analogie und nehmen somit auch das dem Creatürlichen entlehnte Wort ὁμοούσιος, consubstantialis nicht im Sinne einer nur generischen, oder specifischen, oder einer noch geringern Einheit, sondern im Sinne der absoluten Identität, der schlechthin einfachen, jede Theilung und Vervielfältigung ausschließenden Einheit des göttlichen Wesens in den drei göttlichen Personen, welche Einheit die Theologen die numerische oder die Einheit der Singularität zu nennen pflegen [3]).

1) Zahlreiche Belege dafür s. bei *Petav.* De Trin. l. 4, c. 5. Als Beispiel genüge eine Stelle Augustin's: Et tamen si quis istorum, qui nos Homousianos vocant, filium suum non cujus ipse esset, sed diversae diceret esse naturae, exhaereditari se ab eo mallet filius, quam hoc putari. Quanta itaque impietate isti coecantur, qui cum confiteantur unigenitum Dei Filium, nolunt ejusdem naturae cujus Pater est confiteri, sed diversae atque imparis et multis modis rebusque dissimilis, tanquam non de Deo natus, sed ab illo de nihilo sit creatus; ac per hoc et ipse creatura sit, gratia filius, non natura? *C. Sermon. Arian.* c. 36. (*Migne*, Patr. lat. t. 42, col. 707.)

2) Dieser nächstliegende Vergleich findet sich sehr oft bei den Vätern und ist in der Offenbarung selbst begründet, welche ja die erste und zweite Person der Gottheit als Vater und Sohn bezeichnet. Zahlreiche Belege aus Athanasius, Basilius, Cyrill A. und a. bei *Ruiz*, De trin. disp. 22, sect. 2.

3) In welchem Sinne die Theologen hier diese Ausdrücke gebrauchen, ist klar. Sie nennen die göttliche Einheit eine numerische im Gegensatz zur generischen oder specifischen Einheit, nicht aber in dem Sinne, als ob Gott der endlichen Kategorie der Zahl unterstände. In letzterer Beziehung sagen die Väter öfter, daß die Zahl auf die Personen, nicht aber auf das Wesen Gottes anwendbar sei. Vgl. z. B. oben S. 277, Note 1. S. 309, Note 1. Doch auch bezüglich der Trinität der Personen ist die Anwendung der Zahl auf Gott nur eine analoge, nicht eine adäquate, wie wir dieses später näher betrachten werden. Im Sinne der exclusiven Einheit oder Einzigkeit wird Gott *singularitas* zugeschrieben und wird er dem Wesen nach singularis genannt, während bezüglich der Personen gesagt wird, er sei nicht solus, nicht solitarius, nicht singularis. In diesem Sinne sagt Ambrosius: Quia quod unius est substantiae separari non potest, etiamsi non sit singularitatis, sed unitatis. Singularitatem hanc dico, quae graece μονότης dicitur; singularitas ad personam pertinet, unitas ad naturam. 5 De fid. 1. Augustin: Unus quidem Deus, sed non singularis. QQ. V. & N. T. q. 9. *Leo M.* In Deitate Patris et Filii et Spiritus sancti nec singularitas est, nec diversitas cogitanda. Serm. 2 In Pent. c. 3. Die *Praef. de Trin.*: non in singularitate personae. Vgl. Bd. 3, §. 151.

Daß aber wirklich das Concil von Nicäa auf Grund der Schrift und Ueberlieferung diese, jede Theilung und Vervielfältigung ausschließende, absolute reale numerische und untheilbare Wesenseinheit der göttlichen Personen definirt hat, und daß die Väter dieselbe allezeit gelehrt haben, ergibt sich aus vielen und klaren Beweisen[1]), von denen wir nur die hauptsächlichsten kurz hervorheben.

1. Vor Allem ergibt sich unsere Wahrheit aus dem zu allen Zeiten von allen Rechtgläubigen bekannten Grunddogma von der absoluten Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens. Wie konnten die Väter diese Wahrheit, welche sie so klar erkannt und so sorgfältig entwickelt haben[2]), in der Trinitätslehre durch Annahme einer blos specifischen Einheit zwischen den göttlichen Personen verleugnen?

2. Weit entfernt, daß die Väter von Nicäa und die späteren Vertheidiger des ὁμοούσιος einer solchen, die wahre, dem Heidenthum gegenüber so glorreich vertheidigte Gottesidee umstürzenden Lehre sich schuldig gemacht, hatte der ganze Kampf der Kirche gegen die Arianer und Semiarianer gerade die Wahrung der absoluten und numerischen Einheit Gottes in den drei Personen zu seinem Zwecke. Diese numerische Wesenseinheit wollte, wie Athanasius bezeugt[3]), das Concil durch das Wort ὁμοούσιος aussprechen. Daß dieses Wort eine specifische Einheit verschiedener von einander real verschiedener Substanzen ausdrücke und somit, auf Gott übertragen, die göttliche Einheit und Einfachheit leugne, war der Vorwurf der Arianer und Semiarianer; derselbe wurde aber mit der größten Entschiedenheit von den Vätern zurückgewiesen. Die göttlichen Personen sind weder durch eine Emanation, Theilung oder Vervielfältigung aus einem von ihnen realiter verschiedenen Wesen entsprungen, noch ist der Sohn von dem Vater durch eine Wesens-Theilung oder Vervielfältigung als ein zweites Wesen ausgegangen[4]). Daher sind alle creatürlichen Vergleiche inadäquat[5]). Namentlich ist die Unvollkommenheit leiblicher, insbesondere menschlicher Fortpflanzung auf Gott nicht an-

1) Dieselben stellt *Petavius*, De trin. l. 4, c. 13—15 in 5 Argumenten zusammen.

2) Vgl. Bd. 3, §. 153 u. 171.

3) S. oben S. 346, Note 1.

4) S. oben S. 365.

5) S. 364.

wendbar. Dieses wird von den vor-, wie von den nachnicänischen Vätern beständig wiederholt [1]).

Katholiken und Arianer waren darin vollkommen einig, daß einestheils nur Ein Gott und das göttliche Wesen absolut einfach und untheilbar ist, daß aber anderntheils drei real von einander verschiedene Personen sind. Der Unterschied zwischen beiden bestand eben darin, daß die Katholiken die numerische und untheilbare Einheit des göttlichen Wesens und den realen Unterschied der drei göttlichen Personen dadurch mit einander vereinigten, daß sie im Glauben festhielten, durch die Generation des Sohnes und den Ausgang des heiligen Geistes und den dadurch begründeten Unterschied der drei Personen werde die absolute Identität des Wesens in keiner Weise beeinträchtigt, indem eine jede Person die ganze Fülle desselben untheilbaren göttlichen Wesens besitze und folglich derselbe Eine Gott sei. Gerade darin besteht nach ihnen das alle unsere Begriffe übersteigende Geheimniß der Trinität [2]).

Die Arianer dagegen, weil sie diesem Geheimnisse sich nicht unterwerfen wollten, behaupteten, daß der Personenunterschied nothwendig einen Wesensunterschied einschließe. Wenn daher der Logos aus dem Wesen des Vaters gezeugt sei, so müsse eine Theilung oder Vervielfältigung des göttlichen Wesens behauptet werden; weil aber eine solche unmöglich sei, so müsse man anerkennen, daß der Logos nicht mit dem Vater consubstantial, sondern vom Vater aus Nichts erschaffen und anderen Wesens als der Vater sei [3]). Hätten die Väter nur eine specifische Einheit zwischen

1) Vgl. z. B. *Justin*, Leg. pro christ. 10 (oben S. 279, Note 1). *Iren.* Adv. haer. 2, c. 7, nr. 6 (S. 291, Note 1). *Origen.* De princ. 4, 28 (S. 300, Note 1). *Tert.* Adv. Prax. 8. 9 (S. 310, Note 1).

2) Nullo sermone declarari potest ineffabilis profunditas mysterii, quomodo res eadem et numerabilis est et numerum fugit, et cernitur in distinctione et in monade intelligitur, et distinguitur in hypostasi et non dirimitur subjecto. Porro alius est ille, cujus est Verbum ac Spiritus, sed ubi in his conceperis distinctionem, vicissim naturae unitas partitionem non admittit. *Greg. Nyss.* Orat. catech. c. 3. „Was wäre es Geheimnißvolles," sagt Maximus (Cent. 2 de charit.), „wenn die Einheit und Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn keine andere wäre, als die zwischen zwei Menschen?" *Franzelin* l. c. p. 127.

3) Ariani, quia in malevolam ipsorum animam non ingreditur sapientia, individuam et sanctam Trinitatem (ἀδιαιρέτου καὶ ἁγίας Τριάδος) nec intelligere, nec credere queunt . . . Perabsurda enim res est, quod cum concipere non valeant, qui fieri possit, ut individua sit S. Trinitas, Ariani idcirco Filium et Tropici Spiritum Sanctum inter res creatas numerent. *Athanas.* Ep. 1 ad Serap. nr. 17.

dem Sohn und Vater angenommen, so hätten sie den Arianern sagen müssen, daß durch die Zeugung allerdings eine Vervielfältigung oder Theilung des göttlichen Wesens stattfinde, daß aber die bloße specifische Einheit, sowie die Aehnlichkeit und moralische Uebereinstimmung zwischen Vater und Sohn genüge, um dem Trinitätsdogma gerecht zu werden und die Einheit Gottes aufrecht zu erhalten. Davon waren aber die heiligen Väter unendlich entfernt. Mit aller Entschiedenheit wiesen sie eine solche Auslegung der Trinitätslehre zurück[1]), ja nahmen keinen Anstand, sie als heidnischen Tritheismus zu brandmarken. Es sind drei Personen der absolut Einen Gottheit, nicht aber drei Götter[2]).

Gerade deßhalb, weil die Väter die numerische Einheit des göttlichen Wesens festhielten, wurden sie von den Arianern und Semiarianern des Sabellianismus beschuldigt. Dem gegenüber zeigen die Väter, daß das katholische Dogma, indem es auf Grund der relationes originis die Personen als wahrhaft für sich bestehende unterscheide, die Einheit der Substanz aber ratione absoluta behaupte, in gleicher Weise den Sabellianismus, wie den Arianismus resp. Tritheismus vermeide[3]). Wer also meint, die Katholiken hätten im Kampfe mit den Arianern nicht die numerische, sondern nur eine specifische Wesenseinheit gelehrt, hat von dem Wesen dieses Kampfes und von dem eigentlichen Streitpunkte desselben keinen Begriff. Wie sich der Kampf mit den Sabellianern um den realen Personenunterschied unbeschadet der beiderseitig zugestandenen numerischen Wesenseinheit drehte, so handelte es sich den Arianern gegenüber um die numerische Wesenseinheit unbeschadet des Personenunterschiedes. Das ist auch der Grund, weßhalb die Väter so oft die katholische Wahrheit als die richtige und höhere Mitte zwischen Sabellianismus und Arianismus und weiterhin zwischen Judenthum und Heidenthum bezeichnen.

---

1) Vgl. oben S. 362, Note 2 und S. 366, Note 1.

2) S. oben Dion. Rom. S. 335, Note 3.

3) Quin potius ex his verbis: non genitum esse (τὸ μὴ γεγενῆσθαι), genitum esse (τὸ γεγενῆσθαι), procedere (ἐκπορεύεσθαι), fit, ut alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus appelletur: atque ita inconfusa trium personarum (ὑποστάσεων) distinctio in una divinitatis natura (φύσει) et dignitate servetur. Neque enim Filius est Pater (unus enim est Pater), sed quod Pater (ὅπερ ὁ Πατὴρ); nec Spiritus est Filius, quia ex Deo est (unus enim Unigenitus), sed quod Filius; tria haec unum, si divinitatem spectes, et unum tria, si proprietatum rationem habeas (ἓν τὰ τρία τῇ θεότητι, καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησι): ut nec unum Sabellio faveat, nec tria pestiferae divisioni, quae hac tempestate viget. *Greg. Naz.* Or. 37.

3. Ueber den wesentlichen Unterschied der *specifischen* Einheit, wie sie zwischen den verschiedenen Menschen, oder auch, nach dem Wahne der Heiden, den verschiedenen Göttern besteht, und der *numerischen* Einheit, wie sie allein unter den Personen der Trinität stattfindet, haben sich die Väter auf's allerklarste und bestimmteste ausgesprochen. So viele menschliche Personen sind, so vielmal ist auch die menschliche Natur in ihnen vorhanden und nur in ihnen hat dieselbe Realität, während die Einheit der Natur in allen oder deren Allgemeinheit nur etwas Gedachtes ist. Die göttliche Natur dagegen ist keineswegs in den Personen vervielfältigt oder unter sie vertheilt, sondern sie besteht in den drei Personen und in einer jeden derselben *realiter in ungetheilter Einheit*. Daher ist auch die den drei Personen gemeinsame Gottheit nicht, wie die den verschiedenen Menschen gemeinsame Menschheit, ein Abstractum und den drei Personen als etwas abstract Allgemeines eigen, sondern es ist eine *jede* Person für sich und es sind die *drei* Personen zusammen *in concreto derselbe Eine ganze und untheilbare Gott*[1]).

---

1) Auf den Einwand: Nonne apud ethnicos quoque deitas una est, ut docent, qui plenius apud eos atque perfectius philosophantur; atque apud nos genus universum, humanitas una? Et tamen dii sunt multi, non autem unus, quemadmodum et multi homines? — antwortet *Gregor von Nazianz* (Or. 37.): At illic communitas unitatem habet sola cogitatione considerabilem; singularia autem et tempore et affectionibus, atque adeo potentia et facultate plurimum inter se divisa sunt. Nam nos non solum compositi sumus, sed etiam cum inter nos mutuo, tam nobis etiam ipsis oppositi, ut qui ne unius quidem diei spatio, nedum toto vitae curriculo iidem maneamus, verum et corporibus et animis perpetuo diffluamus et immutemur . . . Jam deos illos quos Ethnici colunt, ac daemones, ut ipsi vocant, nihil a nobis accusari necesse est, cum a suismet theologis convincantur . . . . At nostrae doctrinae non eadem est ratio . . . Sed horum quodlibet (jede göttliche Person) unitatem habet non minus ejus, cum quo conjungitur, quam sui ipsius respectu, propter essentiae et potentiae identitatem; atque haec unionis hujus ratio est, quantum quidem ipsi percipimus. — Ἀλλὰ τὸ ἓν ἕκαστον ἔχει πρὸς τὸ συγκείμενον, οὐχ ἧττον ἢ πρὸς ἑαυτό, τῷ ταὐτῷ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως, καὶ οὗτος ὁ τῆς ἑνώσεως λόγος ὅσον ἐφ' οἷς ἡμεῖς κατειλήφαμεν. Es ist nicht möglich, die absolute Einheit Gottes in den drei Personen bestimmter und energischer auszudrücken, als hier *Gregor N.* thut, indem er sagt, daß *eine jede göttliche Person dem Wesen nach so mit der anderen göttlichen Person Eins sei, wie sie mit sich selbst Eins ist.* Dasselbe lehren alle Väter. Das ist der Sinn, wenn *Athanasius* (Expos. fid.) sagt, nicht drei *von einander getrennte* Hypostasen dürften wir in Gott lehren, wie bei den Menschen ihrer leiblichen Fortpflanzung nach, oder bei den heidnischen Göttern. Οὔτε τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισ-

Daher ist auch bei Gott jede Zusammensetzung, jede Summirung ausgeschlossen. Während daher die Menschheit aus allen Menschen zusammengesetzt oder die Summe aller Menschen ist, kann und darf man nimmermehr sagen, daß Gott oder die Gottheit aus den drei Personen zusammengesetzt oder summirt sei: denn jede Person ist nicht ein Theil Gottes, sondern der ganze Gott, und die Gottheit ist nicht eine Summe von drei Theileinheiten, sondern die absolute Einheit, der untheilbar Eine Gott. Daher ist auch bei der göttlichen Zeugung jeder Gedanke einer Wesenstheilung und einer Fortpflanzung fernzuhalten[1]).

4. Gerade darin haben alle Väter den unendlichen Unterschied zwischen jeder creatürlichen und zwischen der göttlichen Zeugung gesetzt, daß dort irgendwie Wesenstheilung oder Wesensvervielfältigung stattfindet, hier aber das ganze Wesen in ungetheilter Identität mitgetheilt wird, so daß dieselbe und ganze Fülle der Gottheit dem Gezeugten mitgetheilt ist, welche in absoluter Identität in dem Zeugenden bleibt[2]). Dasselbe gilt be-

---

μένους καθ' ἑαυτὰς, ὥσπερ σωματοφυῶς ἐπ' ἀνθρώπων ἐστὶ λογίζεσθαι, ἵνα μὴ πολυθείαν ὡς τὰ ἔθνη φρονήσωμεν. Zahlreiche andere Stellen s. bei *Petav.* De Trin. l. 4, c. 12. 13. Hören wir noch eine Stelle von Augustin, weil sie besonders lehrreich ist bezüglich der numerischen Einheit der göttlichen Personen im Unterschied von der specifischen mehrerer menschlichen Subjecte. Quaeris, quid est Pater? respondetur, Deus. Quaeris quid est Filius? respondetur: Deus. De solo Patre interrogatus, Deum responde; de utroque interrogatus non deos, sed Deum responde. Non sicut in hominibus: quaeris, quid sit pater Abraham? respondetur homo; substantia ejus respondetur. Quaeris, quid sit filius ejus Isaac? respondetur homo: ejusdem substantiae Abraham et Isaac. Quaeris, quid sit Abraham et Isaac? Non respondetur homo, sed homines. Non sic in divinis: tanta enim ibi est substantiae societas, ut aequalitatem admittat, pluralitatem non admittat. Enarr. in *Ps.* 68. Serm. 1, nr. 5 (*Migne*, Patr. lat. t. 36, col. 845.).

1) Nam (homines) sibi univicem sunt partes (μέρη), et quisquis gignitur, patris partem habet (ἔχει τοῦ πατρὸς μέρος), ut et ipse alterius fiat pater. At non ita se res habet in divinitate. Nec enim hominum similis est Deus, nec divisam habet naturam (οὐδὲ μεριζομένην ἔχει φύσιν). Quare neque sui divisione (μεριζόμενος) Filium generat, qui et ipse alterius pater fiat, cum neque ipse Pater sit ex Patre, neque Filius pars sit Patris. Itaque Filius non generat, ut ipse genitus est, sed totus est totius imago et splendor (ὅλος ἐστὶν ὅλου εἰκὼν καὶ ἀπαύγασμα). *Athan.* Ad Serap. 1.

2) Οὐκ ἐκ μέρους δὲ, sagt Athanasius (Or. 3 c. Ar. 6) ἡ τῆς θεότητός ἐστι μορφὴ, ἀλλὰ τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ Πατρὸς θεότητός ἐστι τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ, καὶ ὅλος Θεός ἐστιν ὁ Υἱός. Und Hilarius: Verae fidei professio est, ita Deum ex Deo natum, ut lumen ex lumine, quod sine detrimento sui

züglich der Spiration. Gerade hierin besteht das Geheimniß der Trinität [1]).

5. Demgemäß sprechen sich alle Väter, nicht etwa erst der heil. Augustinus [2]), klar darüber aus, daß zwischen den göttlichen Personen durchaus kein anderer Unterschied besteht, als der ihrer persönlichen Eigenthümlichkeiten, die lediglich aus den Beziehungen zu einander entspringen, welche wiederum einzig in den immanenten Ausgängen von einander ihren Grund haben. Nur dadurch sind Sohn und Vater von einander verschieden, daß der Sohn der Sohn des Vaters, und der Vater der Vater des Sohnes, daß jener der Zeugende, dieser der Gezeugte

---

naturam suam praestat ex sese, ut det quod habet, et quod dederit habeat, nascaturque quod sit; cum non aliud, quam quod est, natum sit, et nativitas acceperit quod erat, nec ademerit quod accepit; sitque utrumque unum, dum ex eo, quod est, nascitur, et quod nascitur, neque aliunde, neque aliud est: est enim lumen ex lumine. *De Trin.* 4, 12. Cf. 13. 21. apud *Maran.* l. c. l. 4, c. 31. Tenet enim naturae veritas proprietatem, ut quod ex Deo est, Deus sit, et nec deminutio sit nativitas nec diversitas: dum et Filius non in naturam externam et dissimilem Patri Deo subsistit, nec Pater alienum quod sit a se nativitate Unigeniti acquirens, sed universa quae sua sunt sine damno impertientis indulsit. *De Trin.* 7, 39.

1) Haec est autem omnis ratio in Patre et Filio, ut unitatem substantiae credas, licet rem ipsam, quae est inenarrabilis, definire non possis; ut sive lumen de lumine dicas, sive virtutem de virtute, sive spiritum de spiritu, sive Deum de Deo, quodcumque de Deo dixeris, unius tamen essentiae Patrem et Filium credas, id est, de eo ipso, quod Pater est, Filium intelligas. *Gregor. Eliberit.* or. 39 inter orat. Greg. Naz.

2) Augustinus hat allerdings diese Wahrheit mit besonderer Genauigkeit entwickelt. Die Vaterschaft und Sohnschaft werden von Gott nicht der Substanz, sondern der Relation nach ausgesagt, aber deßhalb sind sie nichts Accidentelles; denn Accidentien gibt es in Gott nicht. In Deo nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est: nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens, quia et ille semper Pater, et ille semper Filius . . . . Si vero quod dicitur Pater, ad seipsum diceretur, non ad Filium, et quod dicitur Filius, ad seipsum diceretur, non ad Patrem, secundum substantiam diceretur et ille Pater, et ille Filius. Sed quia et Pater non dicitur Pater, nisi ex eo, quod est ei Filius, et Filius non dicitur nisi ex eo, quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur; neque tamen secundum accidens, quia et quod dicitur Pater, et quod dicitur Filius aeternum atque incommutabile est. *Aug.* De Trin. 6, 5. Fulgentius faßt dieses kurz in den Worten zusammen: Pater non sibi est, sed Filio, Filius non sibi est, sed Patri, Spiritus sanctus alicujus est adspirantis. Ista itaque relativa nomina Trinitatem faciunt: essentialia vero nullo modo triplicantur.

ist, und entsprechend bezüglich des Geistes[1]). Daher können auch die göttlichen Personen, wie die Väter oftmals sagen, da sie nur durch ihre gegenseitigen Relationen verschieden sind, weder von einander getrennt sein, noch getrennt gedacht werden[2]): sie sind vielmehr untrennbar mit einander verbunden, und wie der Identität des Wesens, so der Immanenz der Ausgänge nach nothwendig und wesentlich in einander[3]). Daher trägt auch eine jede Person die ganze Vollkommenheit der Trinität in sich und ist derselbe Eine und unendliche Gott. Daher ist nicht nur jede Person nicht mehr und nicht minder als eine andere Person, sondern es sind auch die drei Personen zusammen nicht mehr und nicht min-

---

1) Vgl. die oben S. 372, Note 3 angeführte klare Stelle von Gregor v. Nazianz und *Petav.* De Trin. l. 4, c. 9. S. unten die Lehre von den Relationen.

2) Nam cum Patris nomen audimus, hanc notionem animo concipimus, quoniam nomen istud non in re tantum intelligitur, sed etiam habitudinem quandam ad Filium propria vi et significatione declarat. Non enim separatus Pater et per sese animo comprehendi potest, nisi simul et Filius in ipsa Patris appellatione jungatur. Quare dum Patrem discimus, eadem voce fidem etiam in Filium edocti sumus. *Greg. Nyss.* C. *Eunom.* 1. *Petav.* De Trin. l. 4, c. 10, XI.

3) Man vgl. z. B. die herrliche Auseinandersetzung des heil. Basilius Epist. 38, nr. 4, wovon wir nur folgenden Passus hervorheben. Qui Patrem intellexit, et eum in seipso intellexit, et Filium animi perceptione simul est complexus; qui autem percepit Filium, a Filio Spiritum non separavit, sed consequenter quidem secundum ordinem, conjuncte vero secundum naturam, trium simul permixtam in seipso fidem expressit. Et qui Spiritum tantum dixit, comprehendit simul hac confessione et eum cujus Spiritus est. Et quia Christi Spiritus est, et ex Deo, quemadmodum dicit Paulus: ut ex catena extremum unum qui apprehendit, alterum etiam extremum simul attraxit: ita qui Spiritum attraxit, ut ait Propheta, et Filium et Patrem per ipsum simul traxit. Quin etiam Filium siquis vere apprehenderit, habebit eum utrinque, hinc quidem Patrem suum, illinc vero Spiritum proprium una secum adducentem. Neque enim a Patre qui semper est in Patre abscindi poterit, neque a proprio Spiritu unquam sejungetur, qui in ipso efficit omnia. Similiter autem et qui Patrem recepit, simul quoque et Filium et Spiritum potestate recepit. Non enim potest ullo modo sectio aut divisio excogitari, ita ut aut Filius absque Patre intelligatur, aut Spiritus sejungatur a Filio: sed in his ineffabilis quaedam et incomprehensibilis deprehenditur tum societas, tum distinctio, neque hypostaseon differentia naturae conjunctionem depellente, neque essentiae communitate indiciorum proprietatem confundente. Näheres hierüber später in der Lehre von der Perichorese.

der, als eine jede derselben, und umgekehrt[1]). Alles dieses aber hat die numerische Wesenseinheit zur Voraussetzung und beweist dieselbe.

6. Eine Folge und ein Beweis der numerischen Wesenseinheit liegt auch darin, daß alle göttlichen Eigenschaften und Werke den drei Personen in absoluter Identität gemeinsam und somit einer jeden Person ganz und ungetheilt eigen sind. Daher beweisen auch alle jene zahlreichen Stellen der Väter, worin den drei Personen dieselben göttlichen Eigenschaften, dieselbe Macht, derselbe Wille, dasselbe Wirken zugeschrieben wird, die Wesensidentität der göttlichen Personen, also nicht etwa nur eine moralische Einheit oder Uebereinstimmung: denn die Einheit des Wirkens hat, wie die Väter oftmal erklären, ihren Grund in der Einheit oder Identität des Wesens. Daher beweisen die Väter eben aus der Einheit des Wirkens die Einheit des Wesens[2]).

7. Nach dem Bisherigen ist es auch vollkommen klar, in welchem Sinne die Väter die Einheit Gottes unbeschadet des Personenunterschiedes aus dem Ursprung des Sohnes — und Entsprechendes gilt vom heiligen Geiste — aus dem Vater beweisen. Nur dann, sagen sie, wenn der Sohn sich selbst Princip wäre und somit mehrere göttliche Principien behauptet würden, wären mehrere Götter; nun aber, da der Vater allein Princip des Sohnes (und mit ihm des heiligen Geistes) ist, besteht vermöge der Einheit des Princips die göttliche Monarchie in ihrer ganzen Integrität, indem der Vater die Fülle der Gottheit dem Sohne mittheilt, ohne sie selbst zu verlieren[3]). Damit

---

1) Vgl. unten das Lehrstück von der Gleichheit der göttlichen Personen, wo auch betreffende Väterstellen angegeben werden.

2) Es genüge statt aller eine Stelle des heil. Basilius: Si autem unam intellexerimus et Patris et Filii et Spiritus sancti operationem, nihil ulla in re differentem aut variantem, necesse est ex operationis identitate unitatem colligi naturae — ἀνάγκη τῇ ταυτότητι τῆς ἐνεργείας τὸ ἡνωμένον τῆς φύσεως συλλογίζεσθαι. Ep. 189, nr. 6 i. f. (Ed. Par. 1730, Tom 3, p. 280.) Vgl. *Ath.* Ep. 1 Ad Serap. 28 & 30. Näheres später in der Lehre von den Appropriationen und den göttlichen Werken.

3) Als Beispiel diene *Athan.* Orat. 4, c. Arian. 1: Ex Deo Deus est Verbum . . . Quia porro ex Deo Deus est . . . idcirco unus Deus . . . Cum enim Verbum unius Dei sit Filius, ad illum cujus est refertur, ita ut duo quidem sit Pater et Filius, unitas vero divinitatis individua sit nulloque modo separabilis (μονὰδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον): ac proinde dicendum est, unum esse divinitatis principium, non duo principia, unde proprie et monarchia est. Ex ipso autem principio Verbum Filius natura

sprechen also die Väter nicht irgend welche Theilung des göttlichen Wesens und somit auch keine subordinatianische Unterordnung des Sohnes und Geistes unter den Vater, sondern die Wahrheit aus, daß der Personenunterschied in Gott lediglich *ratione originis* in der absoluten Identität und Untheilbarkeit des göttlichen Wesens besteht.

III. Ein Hauptgrund, den man für die Behauptung geltend gemacht hat, daß die patristischen Vertheidiger des Nicänums nicht die numerische, sondern nur eine specifische Einheit der göttlichen Personen im Auge gehabt hätten, stützt sich auf die Lehre der Väter, daß sich das Wesen zu den Hypostasen wie das Allgemeine oder Gemeinsame zu dem Besonderen, daß sich also die Gottheit zu den drei göttlichen Personen wie die Menschheit zu den einzelnen menschlichen Individuen, wie der Allgemeinbegriff Mensch zu Petrus und Paulus verhalte[1]). Eine

exsistit, non ut aliud principium per seipsum subsistens, neque aliunde quam ex ipso uno principio natus, ne dyarchiam et polyarchiam, id est duo vel plurima principia inducat, sed unius principii proprius est Filius, propria sapientia, propriumque Verbum ex eo.

1) Vgl. *Petavius*, De Trin. l. 4, c. 7, wo er die Lehre der Väter — „usiam commune aliquid esse, hypostasin particulare quiddam et individuum" — durch zahlreiche Stellen belegt. . . . hypostasis et essentia idem non sunt . . . Illud dicam, quae ratio est communi cum eo quod proprium, eamdem esse essentiae cum hypostasi. Nam unusquisque nostrum et per communis essentiae rationem esse participat, per suas proprietates ille et ille existit. Ita et illic ratio quidem essentiae communis, velut bonitas, divinitas, aut si quid aliud cogitatur; hypostasis vero in proprietate paternitatis, aut filiationis, aut potentia sanctificantis perspicitnr. *Basil.* Ep. 216 ad Terent. 4. Ausführlich setzt dieses Basilius Ep. 38 auseinander. Johannes Damascenus faßt diese Lehre der Väter in den Worten zusammen: Quae communia et universalia sunt, praedicantur de subjectis particularibus. Igitur commune est substantia (οὐσία) ut species (εἶδος), particulare (μερικὸν) vero hypostasis; particulare vero non dicitur, non quod aliquam partem habet naturae, aliam non habet, sed particulare numero, tanquam individuum (ὡς ἄτομον). Numero enim, non natura differre dicuntur hypostases. Praedicatur autem substantia de hypostasi, quoniam in unaquaque hypostaseon ejusdem speciei perfecta inest substantia. Ideo non differunt invicem hypostases secundum substantiam (οὐσίαν), sed secundum accidentia (συμβεβηκότα), quae sunt characteristicae proprietates (χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα), characteristicae, inquam, hypostasis, non naturae. Etenim hypostasin definiunt substantiam cum accidentibus. Quare hypostasis quod commune est cum proprietate habet, et ut per se ipsam subsistat. Substantia (οὐσία) vero secundum se hypostasis non est, sed in hypostasibus consideratur. *De fid. orthod.* 3, 6.

nähere Betrachtung dieses Einwandes wird dazu dienen, die Lehre der Väter über die numerische und absolute Wesenseinheit und den relativen Personenunterschied noch mehr an's Licht zu stellen.

1. Der Glaube lehrt, daß Gott dem Wesen nach Einer, den Personen nach dreifaltig ist. Dieses setzt irgend welchen Unterschied zwischen Wesenheit und Person voraus. Der gemeinsame Irrthum aller antitrinitarischen Häretiker hatte darin seinen Grund, daß sie Wesen und Person in jeder Beziehung für identisch nahmen[1]). Auf Grund dieser falschen Voraussetzung folgerten Monarchianer und Unitarier aus der Einheit des göttlichen Wesens die Einpersönlichkeit Gottes, und erschlossen Arianer und Tritheisten aus der Dreipersönlichkeit eine Dreiheit des Wesens; nur mit dem Unterschiede, daß die Arianer, an der Untheilbarkeit des göttlichen Wesens festhaltend, die zweite und dritte Person zu erschaffenen Wesen machten, die Tritheisten[2]) aber eine Theilung oder Vervielfältigung des göttlichen Wesens annahmen.

Jenem Grundirrthum gegenüber mußten daher die Väter sich bemühen, den Nachweis zu liefern, daß Person und Wesen keineswegs identische Begriffe seien, daß somit dasselbe Wesen verschiedenen Personen gemeinsam sein könne. Um diesen Unterschied zwischen Wesen und Hypostase oder Person klar zu machen, wählten die Väter die angeführte Analogie, welche durch die Offenbarung selbst in den Namen Vater und Sohn gegeben war.

Zunächst wollten sie durch diese Analogie nicht das Geheimniß der Trinität erklären, sondern nur zeigen, daß überhaupt Wesen und Hypostase unterschieden werden müssen, und daß uns nicht nur der Glaube diesen Unterschied lehrt, sondern daß auch Vernunft und Erfahrung uns nöthigen, zwischen Wesen und Hypostase einen Unterschied zu machen und z. B. anzuerkennen, daß Petrus und Paulus der Hypostase nach verschieden, der menschlichen Natur nach aber oder als Mensch Eins sind. Indem nun aber die Väter diese Analogie auf Gott anwenden, erklären sie auf's Nachdrücklichste, daß dieselbe keineswegs das unbegreifliche Geheimniß der Trinität uns vollkommen begreiflich mache und adäquat zur Anschauung bringe[3]).

---

1) Hoc est, quod haereticis errorem objicit, quod idem naturam et hypostasin arbitrantur. *Joann. Damasc.* De fid. orth. 3, 3.

2) Vgl. unten S. 388, Note 1.

3) Nachdem Basilius die fragliche Analogie exponirt hat, fährt er fort: Ac verba mea accipite ut exemplum et umbram veritatis, non ut ipsam rerum

Deßgleichen heben sie auf's Bestimmteste den unendlichen Unterschied hervor, der zwischen der endlichen Gattungseinheit und der trinitarischen Einheit besteht.

Während die Individuen einer Art oder Gattung ebenso viele von einander getrennte Substanzen, ihre Einheit aber nur etwas Gedachtes ist, ist die Einheit der drei göttlichen Personen die reale und numerische Einheit der absolut einfachen und untheilbaren göttlichen Substanz[1]). Ferner ist der Unterschied der verschiedenen Individuen einer Art durch ihre verschiedenen Accidentien erkennbar[2]), während bei Gott von Accidentien nicht die Rede sein kann und sich die göttlichen Personen lediglich durch die *relationes originis* unterscheiden[3]).

2. Gegen das Bisherige hat man namentlich eine Stelle des heil. Gregor von Nyssa aus seiner kleinen Schrift *Ad Ablabium*, „Quod non sint tres dii" eingewendet: denn hier soll gesagt sein, daß die Wesenseinheit der Personen in Gott ganz dieselbe sei, wie die Natureinheit zwischen verschiedenen Menschen. Auf den Einwand: so wie man die verschiedenen Personen derselben menschlichen Natur nicht „Einen Menschen", sondern „mehrere Menschen" nenne, so könne und müsse man auch die drei göttlichen Personen nicht „Einen Gott", sondern „drei Götter" nennen, — erwidert nämlich Gregor, daß man auch mehrere menschliche Hypostasen nur mißbräuchlich „mehrere Menschen" zu nennen pflege: denn eigentlich und der Wahrheit gemäß müsse man sagen, sie seien der Natur nach Ein Mensch, weil die Natur als solche schlechthin nur Eine und untheilbar sei[4]).

---

veritatem. Non enim fieri potest, ut omnino quadret id, quod in exemplis speculamur, cum iis, quae nostris sensibus conspicua sunt spectari. *Ep.* 38, 5. Er illustrirt das wiederum durch das Beispiel des Regenbogens, in dem wir zwar die verschiedenen Farben, die aus der Brechung des Einen Lichtes entstehen, nicht aber deren Abgränzung zu unterscheiden vermögen.

1) S. die oben angeführten Väterstellen S. 373, Note 1, S. 374, Note 1 & 2, namentlich von Basilius aus d. Epist. 38 S. 376, Note 3.

2) S. oben S. 378, Note 1 die Stelle von *Joann. Damasc.*

3) S. oben S. 372, Note 3, S. 375, Note 2, S. 376, Note 2; insbesondere auch die Stelle von Basilius S. 378, Note 1, wonach in Gott Alles, was durch den Begriff der Güte, der Gottheit ausgedrückt ist, absolut Eins und die Hypostasen nur durch ihre Beziehungen zu einander verschieden sind.

4) Dicimus igitur abusum quemdam consuetudinis, ut eos qui natura discreti non sunt, per ipsum naturae nomen pluraliter nominemus ac dicamus: multi homines; cui simile est, si quis dicat: multae naturae humanae. . . . . Sed hypostaseon quidem ratio per eas, quae in unoquoque considerantur, proprietates, dispertitionem admittit et per computationem in

Allein mit großem Unrecht folgert man aus dieser Stelle, daß Gregor von Nyssa die göttliche Einheit der menschlichen Gattungseinheit schlechthin gleichstelle. In der Schrift an Ablabius selbst und in so vielen anderen Schriften hat er die absolute Einheit der göttlichen Personen im Unterschied von der so großen Verschiedenheit der Menschen dargelegt und namentlich aus der Einheit des göttlichen Wirkens im Gegensatz zu der widerspruchsvollen Verschiedenheit des Wirkens der verschiedenen Menschen nachgewiesen[1]). Es liegt also auch in unserer Stelle nur eine inadäquate Analogie vor, und wenn ein Irrthum obwaltet, so bezieht sich derselbe nicht auf die Auffassung der trinitarischen Einheit, sondern auf die der menschlichen Gattungseinheit. Aber auch in letzterer Beziehung sind wir keineswegs genöthigt, bei dem Nyssener eine irrige Auffassung vorauszusetzen. Wenn wir nämlich als Analogie lediglich den Begriff der Natureinheit nehmen, so ist seine Argumentation in jeder Beziehung richtig: denn der Begriff „Mensch" ist allerdings bezüglich aller Menschen identisch und keiner Theilung, keines Zusatzes und keiner Minderung fähig: der Begriff der menschlichen Natur als solcher kann nicht geändert werden, ohne aufzuhören dieser Begriff zu sein[2]). Insofern kann allerdings das Verhältniß des Begriffes der Art zu den Individuen als eine sehr passende Analogie benutzt werden, um die numerische Einheit Gottes in den drei Personen zu beleuchten. Freilich, wenn Gregor das, was für den Begriff gilt, als Realität betrachtete, und somit die Idee des Menschen als solchen mit den Platonikern als eine Realität, an der die einzelnen Menschen participiren, ansah, so wäre diese seine Auffassung eine irrige. Dieselbe würde aber die Richtigkeit seiner Auffassung der Trinität nicht beeinträchtigen, sondern vielmehr bestätigen und darthun, daß ihm

numero consideratur; natura vero una est, ipsa secum unificata, ac individua prorsus unitas (μονάς) est, quae neque adjectione augetur, neque subtractione minuitur, sed, quod est, unum permanens, etiamsi in multis esse cernatur, indivisibilis, continua, integra est, quae non una cum singularibus, qui ejus participes sunt, dividitur . . . ut multo rectius fuerit errantem in nobis consuetudinem corrigere et non amplius naturae nomen ad multitudinem extendere, quam consuetudini servientes errorem, qui hic latet, etiam ad divinum dogma transferre. Igitur unus nobis confitendus est Deus juxta Scripturae testimonium: Audi Israel, Dominus Deus tuus Dominus unus est; etiamsi nomen deitatis ad totam pertineat sanctam Trinitatem. (*Migne*, Patr. graec. t. 45, col. 119.)

1) Vgl. *Greg. Naz.* Or. 37 oben S. 373, Note 1.

2) Vgl. oben S. 378, Note 1.

die Einheit der göttlichen Personen die numerische und absolute Einheit ist[1]).

IV. Alles Bisherige wird noch mehr erläutert und bestätigt, wenn wir die Lehre der Väter über Person und Hypostase und ihr Verhältniß zur Natur näher betrachten. Es scheint uns aber zweckmäßiger, diese Erörterung in dem folgenden Kapitel mit der speculativen Betrachtung unseres Lehrpunktes zu verbinden. Hier wollen wir nur noch die Feststellung des kirchlichen Sprachgebrauches kurz darlegen. Die abstracten Worte, welche nach dem feststehenden theologischen Sprachgebrauche zur Bezeichnung des Einen göttlichen Wesens gebraucht werden, sind: essentia, natura, substantia, οὐσία, φύσις; zur Bezeichnung der verschiedenen Personen aber dienten die Worte: persona, hypostasis, subsistentia, suppositum, subjectum, πρόσωπον, ὑπόστασις, auch ὑποκείμενον. — Alle diese Worte, obwohl ein jedes derselben eine besondere Begriffsmodification enthält, werden bezüglich Gottes ganz gleichbedeutend gebraucht.

Im Alterthum stund aber dieser Sprachgebrauch lange Zeit hindurch keineswegs fest und knüpften sich an manche dieser Worte, sowohl in Folge des profanen Sprachgebrauchs, als des Mißbrauches, den die Häretiker mit jenen Ausdrücken trieben, schwere Kämpfe und große Mißverständnisse.

1. Die heilige Schrift kennt keines dieser abstracten Worte, welche erst durch die griechische Wissenschaft in den theologischen Sprachgebrauch übergingen. Das Abstractum „Gottheit" kommt nirgends in der heiligen Schrift vor; ebenso wenig der Ausdruck „Wesen oder Wesenheit". Der Ausdruck Natur (φύσις, natura) wird von Gott gebraucht, wo Petrus[2]) sagt, daß wir durch die Wiedergeburt theilhaftig werden göttlicher Natur. Ferner sagt Paulus, daß die Götzen von Natur nicht Götter sind[3]), was offenbar im Gegensatz zum wahren Gott gesagt ist, der von Natur, d. h. vermöge seines Wesens, Gott ist. Auch der abstracte Name Person wird in der heiligen Schrift von Gott oder einer göttlichen Person nicht gebraucht; man müßte denn etwa die Stelle anführen, wo der Apostel „in der Person Christi", d. h. als dessen Stellvertreter, dem Korinther verzeiht[4]). Das Wort ὑπόστασις kommt beim heil. Paulus öfter vor; ob aber in der Bedeutung von Wesen oder Person, oder nur in der Bedeutung

1) Vgl. *Franzelin*, De Trin. Thes. IX. Schol. 3. — 2) *2 Petr.* 1, 4. — 3) *Gal.* 4, 8. — 4) *2 Cor.* 2, 10.

von Grundlage, Fundament, Princip, was der Grundbedeutung des Wortes und dem vulgären Sprachgebrauche entspricht, ist eine bestrittene Frage[1]).

Auch die älteren Väter bedienen sich nur selten abstracter Worte, namentlich der Worte οὐσία, ὑπόστασις. Sie bezeichnen die göttlichen Personen durch die ihnen eigenen Namen: Vater, Sohn und Geist, resp. Logos, Weisheit; die Einheit des Wesens aber drücken sie durch den concreten Namen Gott, oder durch Einheit oder Monas aus, wie wir dieses §. 230—232 in zahlreichen Beispielen gesehen haben. Erst als die Häretiker zu ihren Zwecken jener Ausdrücke sich zu bedienen anfingen, waren auch die Kirchenväter und die Kirche selbst genöthigt, die Sprache der abstracten Wissenschaft zu reden.

2. Daß es im Orient schon von altersher vorherrschender Sprachgebrauch war, das den drei Personen in numerischer Einheit gemeinsame Wesen durch οὐσία, die relativ verschiedenen Personen aber durch ὑπόστασις[2]) zu bezeichnen, kann nicht bezweifelt werden[3]); allein ebenso gewiß ist es auch, daß sowohl ὑπόστασις zur Bezeich-

---

1) 2 Cor. 9, 4; 11, 17 sind von minderer Bedeutung; *Hebr.* 11, 1 wird der Glaube als Fundament (ὑπόστασις) der Hoffnung bezeichnet — und *Hebr.* 3, 14 hat das Wort offenbar dieselbe Bedeutung. Am Wichtigsten ist *Hebr.* 1, 3 (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), indem die meisten Ausleger hier unter ὑπόστασις das Wesen oder die Person Gottes des Vaters verstehen. S. oben S. 173, Note 3. Aus sehr triftigen Gründen, namentlich aus den Parallelstellen im Hebräerbriefe selbst, sucht jedoch Stentrup (Insbr. Ztschr. 1877, S. 67—75) zu zeigen, daß ὑπόστασις auch Hebr. 1, 3 die Bedeutung von Grund, Fundament hat und der Sinn der Stelle ist: der Sohn ist das Ebenbild seines (αὐτοῦ als demonstratives Fürwort auf ὁ θεός V. 1 bezogen) Fundamentes, d. h. — da das Fundament des Sohnes kein anderes ist, noch sein kann, als das Princip seines Ursprungs — der Sohn ist das Ebenbild seines Princips, nämlich desjenigen, von dem er durch ewige Zeugung ausgeht. Sachlich bleibt der Sinn der Stelle nach dieser Auslegung derselbe, wie nach der gewöhnlichen.

2) Das Wort ὑπόστασις ist immer nomen concretum, subsistentia wird von den späteren Theologen auch in abstracto gebraucht; daß dieses auch bereits im Alterthum mitunter geschehen sei, behauptet Suarez (Metaph. disp. 34, sect. 1, nr. 5), wird aber mit Grund von Stentrup (a. a. O. S. 81) bestritten.

3) Man vgl. nur das Wort des Origenes: Εἷς ἐστιν οὐ συναλοιφῇ τῶν τριῶν, ἀλλ' οὐσία μία· τρεῖς δὲ ὑποστάσεις τέλειαι ἐν πᾶσι oben S. 300, Note 1. Nicht das tadelt der römische Dionysius, daß man verschiedene Hypostasen, sondern daß man getrennte Hypostasen (μεμερισμένας ὑποστάσεις) annehme und so die göttliche Monade in drei einander gänzlich fremde Hypostasen (εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασι) theile. S. oben S. 335, Note 3.

nung des Wesens [1]), als auch οὐσία zur Bezeichnung der Person [2]) gebraucht wurde. Der Grund hievon lag in dem profanen Sprachgebrauch, nach welchem οὐσία sowohl zur Bezeichnung des für sich bestehenden Einzeldings (οὐσία πρώτη, τόδε τι, substantia prima) als auch der allen Individuen derselben Art gemeinsamen Wesenheit (οὐσία δευτέρα, ποιόν τι, substantia secunda, quidditas) gebraucht wird [3]).

Das gleichfalls zur Bezeichnung der Person dienende Wort πρόσωπον wurde eine Zeit lang durch den Sabellianismus

---

1) So selbst das Nicänum in dem Anathematismus gegen Diejenigen, welche sagen, daß der Logos sei ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας. Vgl. oben S. 343, Note 4. Die Meinung des heil. Basilius, ep. 125 (78), daß in dieser Stelle ὑπόστασις nicht im Sinne von οὐσία genommen sei, ist wohl nicht begründet. Basilius selbst braucht mitunter ὑπόστασις im Sinne von Natur oder Wesen; so wenn er z. B. De Spir. S. c. 16 sagt, durch die heiligmachende Gnade sei die ὑπόστασις der Engel übernatürlich vervollkommnet worden; es sei die Gnade etwas von Außen zur Hypostase der Engel Hinzugekommenes. So gebraucht auch Gregor von Nazianz ὑπόστασις gleichbedeutend mit οὐσία, wo er sagt, daß Gott, der κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν wirklich sei, kein Princip haben könne. So sagt Cyrill von Jerusalem Cat. 6, nr. 5 vom göttlichen Wesen, die göttliche ὑπόστασις sei unbegreiflich ꝛc. Jedoch gehen Thomassin und Petavius wohl zu weit, wenn sie meinen, daß bis zum Ende des 4. Jahrh. ὑπόστασις und οὐσία durchweg gleichbedeutend gebraucht worden seien, vielmehr wurde immer im Orient ersteres Wort vorherrschend für Person und letzteres für Wesen gebraucht. *Jul. Garnier*, Praef. in tom. 3 Opp. S. Basil. §. 1. Hiebei ist außerdem wohl zu beachten, daß in der Hypostase das Wesen in concreto wirklich ist, und daß ὑπόστασις nur zur Bezeichnung des in concreto wirklichen Wesens gebraucht wird, nicht aber um die nur gedachte allgemeine Wesenheit auszudrücken. Vgl. Stentrup a. a. O. Bei den klassischen Griechen kommt ὑπόστασις meist nur im Sinne von Unterlage, Grundlage u. dgl. vor. So sagt auch der Kirchenhistoriker Sokrates (H. E. 3, 7), daß bei den griechischen Klassikern ὑπόστασις in dem Sinne, den es in der Kirche hat, nicht vorkomme.

2) So bezeugt Photius, daß Pierius, Vorsteher der Alexandr. Katechetenschule, in rechtgläubigem Sinne gelehrt habe, Vater und Sohn seien zwei Usien (Hefele, C.-G. I., 1. Aufl. S. 224). Wenn Athanasius sagt, daß er nicht im Sinne der Sabellianer Monousie lehre (vgl. oben S. 367, Note 2), so setzt dieses den Gebrauch des Wortes οὐσία im Sinne von Person voraus. In diesem Sinne hat wohl auch Origenes den Logos ἑτέρα οὐσία genannt, ebenso Dionys. Alex. S. oben S. 335—337. Noch Gregor von Nyssa nennt (Adv. Eun. 12) den Vater τὴν μὴ γεννηθεῖσαν οὐσίαν. Noch andere Belege *Petav.* De Trin. l. 4, c. 1, II & III; die von ihm angeführte Stelle von Ignatius M. läßt sich jedoch kritisch nicht rechtfertigen.

3) *Aristotel.* Categ. c. 3.

mißliebig, für den sich dessen nächster etymologischer Sinn[1]) trefflich zur Aussprache resp. Verhüllung seiner Irrlehre eignete, wonach die göttlichen Personen nichts Anderes, als gewisse Rollen oder Masken sind, in denen der einpersönliche Gott durch seine unpersönlichen, unwesenhaften Wirkungen nach Außen sich in verschiedener Weise offenbart[2]).

Um dem Worte πρόσωπον den richtigen Sinn zu wahren, sagten die Katholiken, daß die göttlichen Prosopen nicht, wie die Sabellianer lehrten, wesenlose (ἀνούσια), substanzlose (ἀνυπόστατα), sondern substantielle (ἐνυπόστατα) seien. Oder man sagte auch dem Sabellianismus gegenüber, die göttlichen Personen seien nicht (bloße) Prosopen, sondern sie seien Usien[3]) oder lieber noch Hypostasen. Im Orient insbesondere wurde einfach ὑπόστασις der herrschende Ausdruck, um die göttlichen Personen zu bezeichnen[4]), während οὐσία zur Bezeichnung des Wesens sich befestigte, wozu bereits das ὁμοούσιος des Nicänums den Grund gelegt hatte.

Im Abendlande, wo der Sabellianismus keine Bedeutung erlangte, war persona der herrschende Name zur Bezeichnung der göttlichen Hypostasen, während die damals übliche Uebersetzung[5]) des Wortes ὑπόστασις, nämlich *substantia*, zur Bezeichnung des den Personen gemeinsamen göttlichen Wesens, also in dem noch jetzt allgemein üblichen Sinne von Substanz gebraucht wurde[6]). Daher kam

---

1) Denn wörtlich ist πρόσωπον die Maske, die der Schauspieler vor das Gesicht nahm, um die Person seiner Rolle darzustellen. Auch das lateinische persona bedeutet zunächst die Theatermaske von der den Schall verstärkenden Mundvorrichtung.

2) In dieser Beziehung sagt z. B. Basilius: Qui autem idem esse dicunt essentiam (οὐσίαν) ut hypostasin (ὑπόστασιν), coguntur personas (πρόσωπα) tantum confiteri differentes, ut dum refugiunt dicere tres hypostases, Sabellii labem inveniuntur non effugere; qui ipse et saepe, etsi confundit notionem, conatur personas distinguere, dum hypostasin eamdem ait pro usu subinde occurente varias personas induere. Epist. 236, 6 i. f. (Ed. Garn. t. 3, p. 364.)

3) S. oben S. 384, Note 2.

4) Für die Behauptung dieses Sprachgebrauches war besonders der heil. Basilius thätig.

5) Wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, übersetzte man später ὑπόστασις lieber mit subsistentia, um der Zweideutigkeit des Wortes substantia vorzubeugen.

6) Es genügt das Zeugniß des heil. Augustinus: Quia nostra loquendi consuetudo jam obtinuit, ut hoc intelligatur, cum dicimus essentiam, quod intelligitur, cum dicimus substantiam: non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas,

es, daß die Occidentalen vielfach an dem orientalischen Sprachgebrauch Anstoß nahmen[1]). Daß man aber auch im Orient, wohl durch den Einfluß des Occidents bestimmt, das Wesen durch ὑπόστασις und die Person durch πρόσωπον bezeichnete, zeigt der hauptsächlich durch Athanasius auf der Alexandrinischen Synode von 362[2]) aufgeklärte Streit zwischen den Anhängern des Meletius, welche Eine Usie und drei Hypostasen, und den Anhängern des Paulinus (resp. den Eusthatianern), welche Eine Hypostase und drei Prosopen lehrten, während in der Sache beide übereinstimmten[3]).

quemadmodum multi Latini et digni auctoritate dixerunt, cum alium modum aptiorem non invenirent, quo annuntiarent verbis, quod sine verbis intelligebant. *De Trin.* l. 5, c. 9. (*Migne*, Patr. lat. t. 42, col. 917.).

1) So bekanntlich noch Hieronymus Ep. 57 ad Damas. Vgl. *Petav.* De Trin. l. 4, c. 4, XIV.

2) Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 1, §. 85. Derselbe, K.-Lex. v. Wetzer und Welte, Bd. 7, S. 42 (Meletianisches Schisma in Antiochien).

3) Durch den Bericht, den Athanasius selbst in dem Synodalschreiben (tomus) an die Antiochener gibt, wird Sache und Sprachgebrauch vollkommen klar gestellt. Nam quos quidam incusabant, quod tres hypostases dicerent, quia hae voces cum in scriptura non habeantur, hinc suspectae esse possunt, rogavimus ut nihil praeter Nicaenam confessionem inquirant. Illos tamen contentionis occasione interrogavimus, anne ut Ariomanitae dicunt, hypostases illas alienas peregrinasque ac diversae a se invicem substantiae (ἀλλοτριοουσίους τε ἀλλήλων), et unamquamque hypostasin secundum se ab altera divisam, ut sunt aliae creaturae, nec non qui ex hominibus nascuntur; vel quasi diversas substantias (οὐσίας), quale est argentum, aurum et aes: sic et ipsi dicerent: an, sicut alii haeretici tria principia et tres deos esse dicunt, eadem ipsa sententia affirmarent tres esse hypostases? At illi, se neque haec dicere, nec unquam ita sensisse, affirmabant. Nobis autem percontantibus, qui ergo haec dicitis? aut quare tandem hujuscemodi vocabula usurpatis? responderunt illi: Eo quod in sanctam Trinitatem credamus, non nomine tenus Trinitatem, sed qui vere sit et subsistat: nimirum Patrem vere existentem et subsistentem (ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφεστῶτα), Filium item vere substantialem (ἐνούσιον ὄντα) ac subsistentem, Spiritumque subsistentem et existentem agnoscimus. Nec tamen se dixisse aiebant tres deos aut tria principia, nec omnino qui ita dicerent sentirentve, tolerare: sed se sanctam quidem Trinitatem agnoscere unamque deitatem ac unum principium, ac Filium quidem Patri consubstantialem, ut Patres declararunt, sanctum vero Spiritum, non creatum, neque alienum, sed proprium (ἴδιον) et a substantia (οὐσίας) Filii et Patris indivisum . . . Eos quoque examinavimus, quos isti accusabant, quod unam dicerent hypostasin, num ii in Sabellii sensu ita loquerentur, quo Filium Spiritumque sanctum de medio tollerent: an Filium substantia (ἀνουσίου ὄντος), Spiritumque sanctum hypostasi carere (ἀνυπόστατον) existimarent? Qui item affirmarunt se nunquam hoc dicere nec unquam ita sensisse; sed hypostasin, aiebant, dicimus, existimantes perinde esse hypostasin dicere atque substantiam (οὐσίαν):

Daß aber diese, wie alle der Creatur entlehnten Begriffe nicht adäquat, sondern nur analog auf Gott anzuwenden sind, daß daher Gott die darin gedachten Vollkommenheiten in einer all unsere Begriffe übersteigenden Weise besitze, verstand sich bei den Vätern von selbst[1]). Manche Väter bemerken, daß sowohl das griechische Wort φύσις, als das lateinische natura minder passend seien für Gott, weil sie einestheils auf eine Entstehung hinweisen, anderntheils aber das Wesen bezeichnen, insofern es Princip der Ruhe und Bewegung ist. Das hinderte jedoch die Väter nicht, diese Worte gleichbedeutend mit οὐσία und essentia zur Bezeichnung des göttlichen Wesens zu gebrauchen. Dieser Sprachgebrauch wird dadurch nicht beeinträchtigt, daß durch φύσις, wie ja auch mit οὐσία der Fall war, mitunter auch die Person bezeichnet wurde[2]) und daß dieses Wort noch andere Bedeutungen hat[3]). Der Sprachgebrauch, wonach φύσις und οὐσία, natura und essentia, in ihrer Anwendung auf Gott gleichbedeutend sind, steht vollkommen fest, seitdem die Kirche den Nestorianern und Monophysiten gegenüber entschieden hat, daß in Christus zwei Naturen sind, die göttliche und die menschliche, aber nur Eine Hypostase oder Person, die göttliche ist[4]). Es ist um so wichtiger, die Identität von Wesen und Natur in Gott festzuhalten, da die monophysitischen Tritheisten zwischen οὐσία und φύσις einen Unterschied behaupteten und letztere wieder in φύσις γενική und ἰδική eintheilten, um auf Grund dieser unbegründeten Unterscheidung in Gott τρεῖς φύσεις und in

---

unamque credimus hypostasin eo quod Filius est ex substantia (οὐσίας) Patris, et quod una eademque sit natura (διὰ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως), nec aliam quidem Patris, alienam autem ab illo Filii et Spiritus sancti substantiam sentimus. *Tom. ad Antioch.* 5 & 6. (*Migne*, Patr. graec. t. 24, col. 802.) Cf. *Greg. Naz.* Or. 21, nr. 35; Or. 42 (alias 32) nr. 16. *Petav.* De Trin. l. 6, c. 4, nr. 10 sq.

1) Itaque loquendi causa de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus, quod effari nullo modo possumus, dictum est a nostris Graecis una essentia, tres substantiae (ὑπόστασεις): a Latinis autem una essentia vel substantia, tres personae. Aug. *De Trin.* l. 7, c. 4. (*Migne*, l. c. col. 939.) — Man lese das ganze Kapitel.

2) So namentlich noch von Cyrill von Alexandrien. Näheres hierüber in der Incarnationslehre.

3) *Petav.* De Trin. lib. 3, c. 2.

4) . . . ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν Ἰησοῦν . . . ἐν δύο φύσεσιν . . . σωζομένης . . . τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης . . . *Conc. Chalced.*

Christus μία φύσις lehren zu können, ohne scheinbar gegen das Nicänische ὁμοούσιος zu verstoßen[1]).

Endlich ist noch das Wort ὕπαρξις zu erwähnen, das nach gemeinem griechischem Sprachgebrauche Dasein oder Existenz bedeutet, von Aristoteles aber auch zur Bezeichnung der Substanz, des wirklichen Einzelwesens, gebraucht wird. Die Kirchenväter bedienen sich desselben vorzugsweise, um das Fürsichbestehen der Hypostase auszudrücken[2]). Demgemäß nennen sie die jeder Hypostase eigene Weise des Fürsichbestehens τρόπος τῆς ὑπάρξεως oder τρόπος διάφορος τῆς ὑπάρξεως[3]).

Mitunter kommt zur Bezeichnung der Hypostase bei den Vätern das Wort ὑποκείμενον vor[4]); das ihm entsprechende lateinische Wort suppositum (subjectum) dürfte sich dagegen bei den Kirchenvätern schwerlich finden[5]); um so häufiger ist sein Gebrauch bei den Scholastikern.

So viel über den Sprachgebrauch; das Nähere über die entsprechenden Begriffe werden wir, wie bereits gesagt, im folgenden Kapitel bei der theologischen Entwickelung des Personenbegriffs erklären.

---

1) Näheres über die Tritheisten und Tetraditen bei Hergenröther, K.-G. Bd. 1, 2. Per. 2. Kap. §. 182 (S. 354), wozu im dritten Bande die Quellen angegeben sind. Auf den Einwand der Katholiken: „wenn die Eine Person Christi auch Eine Natur fordere, so setzten die drei Personen in Gott auch drei Naturen voraus," nahmen Joh. Ascosnaghes und Joh. Philoponus keinen Anstand, dies zuzugestehen und zu behaupten, es seien in Gott τρεῖς τῷ ἀριθμῷ οὐσίαι καὶ φύσεις ἴσαι ἀπαραλλάκτως κατὰ τὴν θεότητα. Von B. Conon von Tarsus wurden diese Tritheisten auch Cononiten genannt. Im Gegensatz zu ihm lehrten die Damianiten (so vom Patr. Damian v. Antioch. genannt), daß keine der drei Personen für sich Gott sei, sondern nur durch die ungetheilte Theilnahme am gemeinsamen Gott (κοινὸς θεός); weßhalb sie auch Tetraditen genannt wurden, da sie einen vierfachen Unterschied in Gott behaupteten. Diese, sofort von den rechtgläubigen Lehrern bestrittenen und spurlos verschwundenen Lehren des 6. und 7. Jahrhunderts sind insofern interessant, als sie, wenn auch in modificirter Gestalt, in neuerer Zeit wieder auftauchten.

2) So sagt z. B. Gregor v. Naz., der Name: der Ungezeugte und ähnliche Namen seien der ὑπάρξις, nicht der οὐσία eigen; und Johannes Damascenus sagt, wegen der verschiedenen ὑπάρξεις einer jeden Person, seien drei Hypostasen in Gott. *Petav.* De Trin. l. 4, c. 2, XII.

3) So sagt *Joann. Dam.* De fide orth. 3, 5, daß sich die Personen durch den verschiedenen τρόπος τῆς ὑπάρξεως unterscheiden. *Petav.* l. c.

4) So sagt Basilius, es sei häretisch zu sagen, Vater, Sohn und Geist seien Ein ὑποκείμενον.

5) Gegen die entgegenstehende Meinung des *Petav.* s. Stentrup a. a. O. S. 82 ff.

§. 236.

Spätere trinitarische Lehrformeln des Alterthums.

Durch die Lehrentscheidungen, welche die Kirche in den arianischen und den bald darauf folgenden christologischen Kämpfen erlassen hat, ist die Definirung des Trinitätsdogma's im Alterthum zur Vollendung gekommen. Ehe wir nun zu jenen Entscheidungen übergehen, zu denen das griechische Schisma und die Verirrungen der mittelalterlichen Wissenschaft Anlaß gaben, sind noch jene antiken Lehrformeln anzuführen, in welchen das Trinitätsdogma wiederholt ausgesprochen und näher erklärt wird.

I. Die Priscillianisten, welche einestheils mit den Sabellianern den hypostatischen Unterschied von Vater, Sohn und Geist leugneten, anderntheils mit Gnostikern und Manichäern eine Emanation untergeordneter Geister oder Kräfte aus Gott behaupteten, gaben Papst Leo d. Gr. Anlaß, diese Irrthümer zu verwerfen[1]), und der Synode von Toledo (a. 447.), auf Grund des dogmatischen Schreibens dieses Papstes das katholische Trinitätsdogma mit besonderer Rücksicht auf jene Irrthümer zu formuliren[2])

---

1) Die Acten der wahrscheinlich 444 von Leo d. Gr. gegen die Priscillianisten gehaltenen römischen Synode sind verloren gegangen. Hefele, Conc.Gesch. Bd. 2, §. 165. Die betreffenden Stellen aus seiner epist. 15 ad Turibium, worin er des letzteren gegen die Priscillianisten aufgestellten 16 capitula approbirt, lauten: Primo itaque capitulo demonstratur, quam impie sentiant de Trinitate divina, qui et Patris et Filii et Spiritus sancti unam atque eamdem asserunt esse personam, tanquam idem Deus nunc Pater, nunc Filius, nunc Spiritus sanctus nominetur; nec alius sit qui genuit, alius qui genitus est, alius qui de utroque processit; sed singularis unitas in tribus quidem vocabulis, sed non in tribus sit accipienda personis . . . In secundo capitulo ostenditur ineptum vanumque commentum de processionibus quarumdam virtutum ex Deo, quas habere coeperit et quas essentia sui ipse praecesserit . . . Tertii vero capituli sermo designat, quod iidem impii asserant, ideo unigenitum dici Filium Dei, quia solus sit natus ex virgine.

2) Credimus in unum verum Deum, Patrem omnipotentem, et Filium et Spiritum sanctum, visibilium et invisibilium factorem, per quem omnia facta sunt in coelo et in terra, unum Deum et unam esse divinae substantiae trinitatem. Patrem autem non esse Filium ipsum, sed habere Filium, qui Pater non sit; Filium non esse Patrem, sed Filium Dei de Patris esse natura; Spiritum quoque esse Paracletum, qui nec Pater sit ipse, nec Filius, sed a Patre Filioque procedens. Est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paracletus, sed a Patre Filioque procedens. Pater est cujus vox haec audita est de caelis: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, ipsum audite. Filius est qui ait: Ego a Pa-

und letztere in einer Reihe von Anathematismen[1]) zu verwerfen.

II. Das fünfte allgemeine Concil von Constantinopel hat in dem ersten der vierzehn Canones, welche es in dem Dreikapitelstreite erließ, eine sehr genaue Formulirung des Trinitätsdogma's aufgestellt, worin namentlich ausgesprochen ist, daß Vater, Sohn und Geist Einer Natur und Wesenheit, m. a. W. daß die wesensgleiche Trinität die Eine Gottheit in drei Hypostasen oder Personen ist[2]). Hierdurch ist auch unwiderruflich festgestellt, daß φύσις und οὐσία einer-, und ὑπόστασις und πρόσωπον andererseits bezüglich der Trinität gleichbedeutende Ausdrücke sind.

Ebenso hat Papst Martin I. mit der Lateransynode von 649[3]) in dem ersten der zunächst gegen die christologischen Häresien gerichteten Canones eine sehr präcise Formulirung des Trinitätsdogma's gegeben[4]).

III. Durch seine Ausführlichkeit und theologische Genauigkeit und Schärfe merkwürdig ist das Glaubensbekenntniß des eilften Concils von Toledo von 675[5]), welches Innocenz III. ein authentisches Concil nennt[6]). In demselben ist vor Allem die heilige

---

tre exivi, et a Deo veni in hunc mundum. Paracletus est Spiritus, de quo Filius ait: Nisi ego abiero ad Patrem, Paracletus non veniet. Hanc trinitatem personis distinctam, substantia unitam, virtute et potestate et majestate indivisibilem, indifferentem. Praeter hanc nullam credimus divinam esse naturam, vel angeli vel spiritus, vel virtutis alicujus, quae Deus credatur.

1) Hierher gehören besonders Anathem. 2—9 & 14. Vgl. *Denzinger*, Enchir. nr. 114 sq.

2) Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ, πατρὸς, καὶ υἱοῦ, καὶ ἁγίου πνεύματος μίαν φύσιν, ἤτοι οὐσίαν, μίαν τε δύναμιν, καὶ ἐξουσίαν, τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, ἤγουν προσώποις προσκυνουμένην· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Εἷς γὰρ Θεὸς καὶ πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα.

3) Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 3, §. 307.

4) Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et veraciter Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, trinitatem in unitate, et unitatem in trinitate, hoc est, unum Deum in tribus subsistentiis consubstantialibus et aequalis gloriae, unam eandemque trium deitatem, naturam, substantiam, virtutem, potentiam, regnum, imperium, voluntatem, operationem; inconditam, sine initio, incomprehensibilem, immutabilem, creatricem omnium et protectricem, condemnatus sit.

5) Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 3, S. 104.

6) Epist. ad Petr. Compostell. *Harduin*, t. 3, p. 107. Daselbst der vollständige Text, desgleichen bei *Denzinger*, Enchir. nr. 222 sq. Alles Wesentliche geben wir im Folgenden.

Trinität als unaussprechlich, also als unbegreifliches Geheimniß bezeichnet[1]). Dieses Geheimniß besteht aber darin, daß Vater, Sohn und Geist von Natur Ein Gott sind, Einer Substanz, Einer Natur, wie Einer Majestät und Kraft. Hierauf wird die Eigenthümlichkeit der einzelnen Personen ausgesprochen: daß nämlich der Vater weder gezeugt, noch erschaffen, sondern ungezeugt ist, also von keinem Anderen seinen Ursprung hat, daß vielmehr der Sohn von ihm gezeugt und der heilige Geist von ihm ausgegangen und er somit die Quelle und der Ursprung der ganzen Gottheit ist[2]). Dieser Vater hat aus seinem unaussprechlichen Wesen den Sohn gezeugt[3]): Gott von Gott, Licht vom Lichte. Der Sohn ist aus der Substanz des Vaters ohne Anfang und vor aller Zeit geboren, keineswegs aber erschaffen. Denn nie war der Vater ohne den Sohn, noch der Sohn ohne den Vater. Deßhalb kann man aber nicht sagen, daß der Vater vom Sohne, wie der Sohn vom Vater sei; weil nicht der Vater vom Sohne, sondern der Sohn vom Vater seinen Ursprung hat. Es ist also der Sohn Gott vom Vater, der Vater hingegen ist Gott, aber nicht vom Sohne; denn wohl ist er Vater des Sohnes, nicht aber Gott vom Sohne; der Sohn aber ist Sohn des Vaters und Gott vom Vater; jedoch ist der Sohn Gott dem Vater in Allem gleich, da seine Geburt aus dem Vater anfangslos und endlos ist. Deßhalb ist er ὁμοούσιος, was zwar nicht etymologisch, aber sachlich richtig, als Eines mit ihm Wesens erklärt wird[4]). Denn weder aus Nichts, noch aus einer anderen Substanz, sondern aus dem Schooße, d. i. aus der Substanz des Vaters, ist der Sohn gezeugt oder geboren. Ewig ist also der Vater, und ewig der Sohn. Denn wenn jener immer Vater war, so hatte er auch immer den Sohn, dem er Vater war[5]); und deßhalb bekennen wir, daß der Sohn aus dem Vater gezeugt ist ohne Anfang. Auch ist wohl zu merken, daß der

1) Confitemur et credimus sanctam atque ineffabilem Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, unum Deum naturaliter esse unius substantiae, unius naturae, unius quoque majestatis atque virtutis.

2) Fons ergo ipse et origo est totius divinitatis.

3) Der Text dieser Stelle ist nicht ohne Schwierigkeit: Ipse quoque Pater est essentiae suae, qui de ineffabili substantia Filium (al. Pater, essentia quidem ineffabilis, substantiae suae Filium) ineffabiliter genuit. Der Sinn ist klar. Der Vater ist seines Wesens, d. h. als Person hat er sein Wesen nicht von einer anderen Person, während der Sohn als Person dasselbe göttliche Wesen vom Vater hat.

4) Vgl. oben S. 367, Note 2.

5) Quod si semper Pater fuit, semper habuit Filium, cui Pater esset.

Sohn nicht in dem Sinne vom Vater gezeugt ist, als ob er ein losgetrennter Theil der natürlichen Substanz wäre: denn der vollkommene Vater hat den vollkommenen Sohn, ohne jede Minderung und Lostrennung gezeugt: denn einen ihm ungleichen Sohn kann Gott nicht haben[1]). Daher ist der Sohn Gottes Sohn von Natur, nicht durch Adoption[2]), und ist seine Zeugung weder als ein Werk des freien Willens, noch einer Nöthigung zu bezeichnen, da Gott weder unter einer Nothwendigkeit steht, noch sein Wille seiner Weisheit vorausgeht[3]). Der heilige Geist, die dritte Person der Trinität, ist mit Gott dem Vater und dem Sohne der Eine und gleiche Gott, Einer Substanz, Einer Natur, nicht gezeugt, nicht erschaffen, sondern ausgehend von beiden, der Geist beider[4]). Der Geist ist also weder ungezeugt, sonst wären ja zwei Väter, noch gezeugt, sonst wären zwei Söhne; deßgleichen ist er nicht des Vaters allein, sondern zugleich des Vaters und des Sohnes Geist. Denn er ist weder vom Vater in den Sohn, noch vom Sohne zur Heiligung der Creatur, sondern zugleich von beiden ausgegangen, da er die Liebe und die Heiligkeit beider ist[5]). Dieser heilige Geist ist von beiden

---

1) Nec enim eumdem Filium Dei, pro eo quod de Patre sit genitus, desectae naturae portiunculam nominamus; sed perfectum Patrem perfectum Filium sine diminutione, sine desectione genuisse asserimus, quia solius divinitatis est inaequalem Filium non habere.

2) Dieses bezieht sich auf den ewigen Logos als solchen, zunächst nicht den Adoptianern gegenüber auf den Menschgewordenen.

3) Hic etiam Filius Dei natura est Filius, non adoptione, quem Deus Pater nec voluntate nec necessitate genuisse credendus est; quia nec ulla in Deo necessitas cadit, nec voluntas sapientiam praevenit. Das letzte Argument ist, wie wir später sehen werden, stringent: denn der Sohn oder die Weisheit ist das Product des notionalen Erkennens, das der Sache nach mit dem essentialen identisch ist; jedes Wollen aber, das nothwendige wie das freie, hat das Erkennen zu seiner Voraussetzung.

4) Spiritum quoque sanctum, qui est tertia in Trinitate persona, unum atque aequalem cum Deo Patre et Filio credimus esse Deum, unius substantiae, unius quoque esse naturae: non tamen genitum vel creatum, sed ab utrisque procedentem, amborum esse Spiritum.

5) Nec enim de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur; quia caritas sive sanctitas amborum agnoscitur. Es wird also hier die Vorstellung verworfen, daß der Vater dem Sohne, der Sohn der Welt den heiligen Geist mitgetheilt habe. Das kann von Christus nur seiner Menschheit nach gesagt werden. Seiner Gottheit nach hat der Sohn nicht den heiligen Geist, son-

gesendet, aber deßhalb nicht kleiner, als der Vater und als der Sohn, wie allerdings der Sohn, aber nur seiner angenommenen Menschheit nach, kleiner, als der Vater, sich nannte[1]). Das ist die überlieferte Lehre von der Trinität, welche wohl als Dreiheit, nicht aber als dreifach bezeichnet werden darf[2]). Auch ist es nicht richtig zu sagen, die Trinität sei in dem Einen Gott, sondern der Eine Gott ist die Trinität[3]). In den relativen Namen der Personen aber wird der Vater auf den Sohn, der Sohn auf den Vater, der heilige Geist auf beide bezogen: obwohl daher der Beziehung nach drei Personen sind, ist doch vermöge der Substanz nur Eine Natur. Daher verkündigen wir nicht, wie drei Personen, auch drei Substanzen, sondern Eine Substanz, aber drei Personen. Denn sowie der Vater Vater ist nicht im Verhältniß zu sich selbst, sondern zum Sohne, und dieser Sohn ist nicht im Verhältniß zu sich selbst, sondern im Verhältniß zum Vater, so wird auch der heilige Geist nicht auf sich selbst, sondern auf Vater und Sohn dem Verhältnisse nach bezogen, insofern er nämlich der Geist des Vaters und des Sohnes ist[4]). Dagegen nennen wir Gott nicht Gott in Beziehung zu einem Anderen, wie wir den Vater Vater nennen bezüglich des Sohnes, und diesen Sohn bezüglich des Vaters, und den heiligen Geist Geist bezüglich des Vaters und Sohnes, sondern in Beziehung auf sich selbst wird Gott specialiter Gott ge-

---

dern in und mit dem väterlichen Wesen die spiratio activa empfangen, so daß er mit dem Vater in absoluter Identität unica spiratione Princip des heiligen Geistes ist.

1) Hic igitur Spiritus sanctus missus ab utrisque creditur; sed minor a Patre et Filio non habetur, sicut Filius propter assumptam carnem minorem se Patre et Spiritu sancto esse testatur.

2) . . quae non triplex, sed Trinitas et dici et credi debet.

3) Nec recte dici potest, ut in uno Deo sit Trinitas, sed unus Deus Trinitas. Ersteres setzte offenbar einen realen Unterschied zwischen Gott und der Trinität voraus. Nur vom Vater, Sohne und Geist kann ich wegen ihres persönlichen Unterschiedes sagen, daß sie in einander sind.

4) In relativis vero personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, sanctus Spiritus ad utrosque refertur: quae cum relative tres personae dicantur, una tamen natura per substantiam creditur. Nec sicut tres personas, ita tres substantias praedicamus, sed unam substantiam, tres autem personas. Quando enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est; et quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est: similiter et Spiritus sanctus non ad se, sed ad Patrem et Filium relative refertur: in eo quod Spiritus Patris et Filii praedicatur.

nannt[1]). Wenn wir daher bezüglich einer jeden der göttlichen Personen gefragt werden, so müssen wir sie nothwendig als Gott bekennen. Daher wird sowohl der Vater, als der Sohn, als der heilige Geist, jeder einzeln (singulariter) Gott genannt: und sind doch nicht drei Götter, sondern nur Ein Gott. So wird auch der Vater, der Sohn und der heilige Geist, jeder einzeln, allmächtig genannt: und sind deßhalb doch nicht drei Allmächtige, sondern Ein Allmächtiger, wie auch nur Ein Licht und Ein Princip. Sowie daher jede Person im Einzelnen der ganze Gott ist, so ist ihnen auch zusammen die ungetheilte und gleiche Gottheit, Majestät und Macht eigen, und wird dieselbe nicht gemindert in den einzelnen, nicht gemehrt in den dreien: denn es enthält nicht weniger, wenn wir eine jede Person einzeln Gott nennen, und nicht mehr, wenn wir alle drei Personen zusammen als den Einen Gott bezeichnen[2]). Diese heilige Trinität, welche da ist der Eine und wahre Gott, ist also weder ohne Zahl, noch wird sie von der Zahl gefaßt. Denn in den Beziehungen der Personen zu einander sehen wir die Zahl, in der Substanz der Gottheit aber ist nichts, was gezählt werden kann. Die Zahl der Personen drückt also nur deren Verhältniß zu einander aus, während die Zahl keine Anwendung auf das leidet, was sie an und für sich sind. Denn dieser heiligen Dreiheit kommt der Eine natürliche Name so zu, daß er in den drei Personen nicht vervielfältigt werden kann[3]). Auf diese die Zahl ausschließende absolute Einheit Gottes beziehen die Väter von Toledo das Wort der Schrift:

---

1) Item cum dicimus: Deus, non ad aliquid dicitur, sicut Pater ad Filium, vel Filius ad Patrem, vel Spiritus sanctus ad Patrem et Filium, sed ad se specialiter dicitur Deus.

2) Singulariter ergo, ut unaquaeque persona plenus Deus et totae tres personae unus Deus confitetur et creditur: una illis vel indivisa atque aequalis Deitas, majestas sive potestas, nec minoratur in singulis, nec augetur in tribus: quia nec minus aliquid habet, cum unaquaeque persona Deus singulariter dicitur, nec amplius cum totae tres personae unus Deus enuntiantur.

3) Haec ergo sancta Trinitas, quae unus et verus est Deus, nec recedit a numero, nec capitur numero. In relatione enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergo in hoc solum nnmerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt. Nam ita huic sanctae Trinitati unum naturale convenit nomen, ut in tribus personis non possit esse plurale. Der natürliche Name ist der Name der Natur, also der Name Gottes und aller essentialen Eigenschaften.

„Groß ist unser Herr und groß seine Macht und seiner Weisheit ist keine Zahl[1])." Wenn wir aber die drei Personen als den Einen Gott bezeichnen, so sagen wir deßhalb nicht, daß der Vater derselbe sei, welcher der Sohn, oder der Sohn derselbe, welcher der Vater, oder daß Derjenige, welcher der heilige Geist ist, auch Vater oder Sohn genannt werden könne. Denn der Vater ist nicht derselbe, welcher der Sohn, noch der Sohn derselbe, welcher der Vater, noch der Geist derselbe, welcher der Vater oder der Sohn: wohl aber ist der Vater dasselbe, was der Sohn, der Sohn dasselbe, was der Vater, Vater und Sohn dasselbe, was der heilige Geist: nämlich der von Natur Eine Gott[2]). Wenn wir nämlich sagen, Vater, Sohn und Geist seien dasselbe, so bezieht sich dieses auf die Natur oder Substanz, kraft derer eine jede dieser Personen Gott ist: denn der Substanz nach sind sie Eins: die Personen unterscheiden wir, aber trennen die Gottheit nicht. Wir anerkennen also die Dreiheit im Unterschied der Personen, und bekennen die Einheit wegen der Natur oder der Substanz. Jene drei also sind Eins der Natur, nicht der Person nach; jedoch können jene drei Personen nicht von einander getrennt werden, da keine vor der anderen, keine nach der anderen, keine ohne die andere nach unserem Glauben je bestanden, oder je irgend etwas gewirkt hat, denn untrennbar sind sie, sowohl in ihrem Sein, als in ihrem Wirken: weil niemals zwischen dem zeugenden Vater und dem gezeugten Sohn und dem ausgehenden Geiste ein Zeitraum in der Mitte lag, oder je der Zeugende dem Gezeugten voranging, oder der Gezeugte dem Zeugenden fehlte, oder der hervorgehende Geist später war als Vater und Sohn. So verkündigen und glauben wir die Trinität ungetheilt und unvermischt[3]). Somit werden

1) Ps. 146, 5.

2) Cum enim dicimus nos (die Lesart non ist sicher irrig) ipsum esse Patrem quod Filium, ipsum Filium quod Patrem, ipsum Spiritum sanctum quod Patrem et Filium, ad naturam, qua Deus est, vel substantiam pertinere monstratur, quia substantia unum sunt: personas enim distinguimus, non deitatem separamus.

3) Tria ergo ista unum sunt; natura scilicet, non persona: nec tamen tres istae personae separabiles aestimandae sunt; cum nulla ante aliam, nulla post aliam, nulla sine alia vel extitisse, vel quidpiam operasse aliquando credatur: inseparabiles enim inveniuntur et in eo quod sunt et in eo quod faciunt: quia inter generantem Patrem et generatum Filium vel procedentem Spiritum sanctum nullum fuisse credimus temporis intervallum, quo aut genitor genitum aliquando praecederet, aut genitus genitori deesset, aut procedens Spiritus Patre vel Filio posterior appareret. Ob hoc ergo inseparabilis et inconfusa haec Trinitas a nobis et praedicatur et creditur.

nach den Entscheidungen der Väter drei Personen genannt, um sie als solche zu erkennen, nicht um sie von einander zu trennen. Denn verstehen wir recht das Wort der heiligen Schrift, wonach die Weisheit „der Glanz des ewigen Lichtes" ist, so bekennen wir, daß so wenig der Glanz vom Lichte, der Sohn vom Vater getrennt werden kann. Sowie wir also jene drei Personen der Einen und untheilbaren Natur nicht vermischen, so trennen wir sie auch in keiner Weise[1]). So hat sich uns die heilige Trinität selbst klar geoffenbart, indem in den Namen, durch welche wir die Eigenthümlichkeit einer jeden der Personen im Einzelnen erkennen, die eine ohne die andere gar nicht gedacht werden kann: denn ohne den Sohn kann man den Vater und ohne den Vater den Sohn nicht denken. Denn die Relation der Personennamen selbst macht es unmöglich, die Personen von einander zu trennen[2]), denn wenn wir den einen Namen nennen, wird dadurch auch der andere, ohne ausgesprochen zu werden, unserer Erkenntniß vorgestellt; so daß Niemand den einen dieser Namen hören kann, ohne sofort auch an den anderen denken zu müssen.

Wir haben diese ausführliche Auseinandersetzung auch deßhalb hier mitgetheilt, weil sie ein Zeugniß ist, wie groß die theologische Durchbildung des Trinitätsdogma's in jenen Zeiten war und auf wie großer Unwissenheit die Behauptung Derer beruht, welche den relativen Unterschied der Personen und die absolute und numerische Wesenseinheit für eine dem Alterthum fremde Speculation der Scholastik halten.

IV. Lehrreich bezüglich der Trinitätslehre sind auch die Beschlüsse der fünfzehnten und sechzehnten Synode von Toledo (a. 688 u. 693). Das vierzehnte Concil von Toledo hatte eine (verlorene) Schrift des heil. Julian, Erzbischofs von Toledo, nach Rom gesendet. Die darin vorkommenden Ausdrücke: „der Wille zeugte den Willen, wie die Weisheit die Weisheit", erregten bei Papst Benedict II. Anstoß. In der That wären sie falsch, wenn die Worte Wille und Weisheit nicht vom Wesen Gottes, sondern notionaliter genommen würden. Nachdem Julian durch nähere Er-

1) Tres ergo illas unius et inseparabilis naturae personas, sicut non confundimus, ita separabiles nullatenus praedicamus.

2) Relatio quippe ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas etiam dum non simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non intelligere cogatur et alterum.

klärung letzteren falschen Sinn ausgeschlossen, anerkannte Papst Sergius I. die Rechtgläubigkeit der so erklärten Phrase und gaben das fünfzehnte und sechzehnte Concil von Toledo dieser Erklärung näheren Ausdruck[1].

Endlich hat auch noch das zweite allgemeine Concil von Nicäa aus Anlaß des Bilderstreites eine kurze Formel des Trinitätsdogma's aufgestellt[2].

§. 237.

Tradition und Lehrentscheidungen der Kirche bezüglich des Ausganges des heiligen Geistes[3].

I. Daß der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgeht, ist, wie wir oben†) gesehen haben, nach der einmüthigen Auslegung der

---

1) *Denzinger*, Enchir. nr. 240 & 242. Die betreffende Stelle in der Profess. fid. Toletan. XVI. lautet: Hujus voluntatis sanctae vocabulum, quamvis per comparativam similitudinem Trinitatis, qua dicitur memoria, intelligentia, et voluntas, ad personam sancti referatur Spiritus: secundum hoc autem, quod ad se dicitur, substantialiter praedicatur. Nam voluntas Pater, voluntas Filius, voluntas Spiritus sanctus: quemadmodum Deus est Pater, Deus est Filius, Deus est Spiritus sanctus: et multa alia similia, quae secundum substantiam dici ab his, qui catholicae fidei cultores existunt, nulla ratione ambigitur. Et sicut est catholicum dici: Deum de Deo, lumen de lumine, lucem de luce, ita verae fidei est proba assertio, voluntatem dici de voluntate, sicut sapientiam de sapientia, essentiam de essentia, et veluti Deus Pater genuit Filium Deum, ita Pater voluntas genuit Filium voluntatem. Itaque quamquam secundum essentiam Pater voluntas, Filius voluntas et Spiritus sanctus voluntas, non tamen secundum relativum unus esse credendus est, quoniam alius est Pater, qui refertur ad Filium, alius Filius, qui refertur ad Patrem, alius Spiritus sanctus, qui pro eo quod de Patre Filioque procedit, ad Patrem Filiumque refertur: non aliud, sed alius: quia quibus est unum esse in Deitatis natura, his est in personarum distinctione specialis proprietas.

2) Die Stelle lautet: Credimus Trinitatem inconditam, indivisam, incomprehensibilem, incircumscriptam: eandem totam ac solam latria colendam, et adorandam: unam deitatem, unam dominationem, unam potestatem, unum imperium et potentiam, quae personis dividitur indivise, et substantia copulatur divise (τῇ οὐσίᾳ συνάπτεται διηρεμένως).

3) Die *Acta Conc. Florent. Harduin* tom. 9. *Mansi* t. 31; beſ. die dogm. Rede Beſſarion's, Hard. l. c. p. 319 sq. *Petav.* De Trin. l. 7. *L. Allatius*, De Eccl. occid. et orient. perpet. consensu. *Thomassin*, Dogm. theol. De Trin. c. 29—31. *Theol. Wirceb.* t. 2, Tract. de Deo uno et trino. Disp. 6, cap. 2, art. 4. *Franzelin*, De Trin. Sect. 3. Thes. 32—41. *Jd.*, Examen doctrinae Macarii Bulgakow etc. de processione Spiritus sancti. Paralipomenon tractatus de S. Trinitate. (Rom. 1876.) *Schwetz*, Theol. dogm. cath. t. 1, §. 68. Werner, Geſch. d. apologet. und polem. Literat. d.

Väter sehr klar in der heiligen Schrift enthalten und war von Anbeginn an Glaube der Kirche. Allerdings traten die Fragen bezüglich der Person des heiligen Geistes in den dogmatischen Kämpfen der ersten Jahrhunderte in den Hintergrund. Sowie aber die Väter über die Trinität und insbesondere über die Person des heiligen Geistes sich näher erklärten, sehen wir auch, daß sie nicht nur das innige Verhältniß desselben zum Sohne im Allgemeinen[1]), sondern auch dessen Ausgang von ihm und dem Vater als eine anerkannte, sich von selbst verstehende Wahrheit, theils indirect, theils direct und ausdrücklich in verschiedenen Formen aussprachen. Insbesondere finden sich zwei Formeln: die eine, daß der heilige Geist von dem Vater und dem Sohne ausgehe, herrscht im Occident, die andere, daß der heilige Geist durch den Sohn vom Vater ausgehe, im Orient, jedoch nicht ausschließlich, indem jene Formel auch bei Orientalen und diese auch bei Occidentalen nicht selten vorkommt, wie denn auch beide Formeln dieselbe Wahrheit in verschiedener Weise ausdrücken.

Werfen wir zuerst einen Blick auf die Tradition des Abendlandes[2]). Schon Tertullian spricht unzweideutig aus, daß die dritte Person aus dem Vater und dem Sohne[3]) ist, daß der heilige Geist aus dem Vater ist durch den Sohn[4]). Daß die Kirche in Afrika diese Lehre als eine allgemeine und offenkundige stets festgehalten, bezeugt genügend in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts Marius Victorinus[5]). Bei den großen occidentalischen Kirchenlehrern findet sich unsere Wahrheit bereits vollständig entwickelt.

Auf's Klarste bezeugt Hilarius den Ausgang des heiligen Geistes von dem Vater und dem Sohne als eine geoffen-

---

christl. Theol. Bd. 3, §. 385—409. Daselbst auch die reiche Literatur. Hergenröther, Photius, Bd. 1, S. 684 ff., Bd. 2, S. 516. 521 ff. 622 und 633. Bd. 3, S. 399. Vgl. S. 758. Derselbe, Tüb. Q.-Schr. 1858. Scheeben, Dogm. §. 113. *Hurter*, Theol. dogm. t. 2, §. 103 & 104.

†) §. 228, III. cf. §. 219, II.

1) Vgl. *Basil.* Ep. 38, nr. 4 oben S. 376, Note 3.

2) *Petav.* De Trin. l. 7, c. 8.

3) Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio. *Adv. Prax.* 8. Die ganze Stelle s. oben S. 310, Note 1.

4) Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris . . . Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium.

5) Duo ergo et isti, alius ex alio; ex Filio Spiritus sanctus, sicut ex Deo Filius, conrationaliter et Spiritus sanctus ex Patre. *C. Arian.* 1.

harte Wahrheit, wofür er namentlich das Wort Christi Joann. 16, 15, daß der heilige Geist von dem Seinigen (Christi) empfange, so wie die Sendung des Geistes vom Sohne als vollgiltigen Beweis geltend macht[1]). Daher nennt er auch Vater und Sohn die *auctores*, also das Princip des heiligen Geistes[2]). Auch der Ausdruck, daß der heilige Geist vom Vater durch den Sohn ausgehe, kommt bei Hilarius vor[3]).

Der heil. Ambrosius, der in seinen drei Büchern vom heiligen Geiste die Beweise für die Gottheit des heiligen Geistes aus Schrift und Tradition zusammenstellt[4]), spricht wiederholt den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne aus †).

---

1) Hilarius beweist *De Trin.* 7, 20 den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne zunächst zu dem Zwecke, um die Einheit des Vaters und des Sohnes darzuthun; also eine so unzweifelhafte Wahrheit war dieser Ausgang, daß Hilarius ihn als ein unerschütterliches Argument für jene Einheit betrachtete. Die Stelle, so weit sie uns hier interessirt, lautet: Non enim in incerto Dominus reliquit: nam sub iisdem dictis sic locutus est: (Folgt nun *Joann.* 16, 12 sq.) A Filio igitur accipit, qui ab eo mittitur et a Patre procedit. Et interrogo, utrum id ipsum sit a Filio accipere. Quod si differre credetur inter accipere a Filio et a Patre procedere; certe idipsum atque unum esse existimabitur, a Filio accipere, quod sit accipere a Patre. Ipse enim Dominus ait: *Quoniam de meo accipiet et annuntiabit vobis. Omnia quaecunque habet Pater mea sunt: propterae dixi: De meo accipiet et annuntiabit vobis.* Hoc quod accipiet (sive potestas est, sive virtus, sive doctrina est) Filius a se accipiendum esse dixit, et rursum hoc ipsum significat accipiendum esse a Patre. Cum enim ait, omnia, quaecunque habet Pater, sua esse, et idcirco dixisse de suo accipiendum esse: docet etiam a Patre accipienda a se tamen accipi; quia omnia, quae Patris sunt, sua sint. Non habet haec unitas diversitatem: nec differt a quo acceptum sit, quod datum a Patre, datum referatur a Filio (*Migne*, Patr. lat. t. 10, col. 250 sq.).

2) (Spiritus S.) Patre et Filio auctoribus confitendus est. *De Trin.* 29 (*Migne*, t. 10, col. 69.).

3) So in dem Gebet, womit Hilarius sein Werk De Trin. schließt: Sanctum Spiritum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est, promerear. L. 12. nr. 57 (*Migne*, l. c. col. 472.).

4) Besonders schöpft er aus Athanasius, Basilius, Didymus. Sein Buch ist die vollständigste Zusammenfassung der von den Vätern für die Gottheit des heiligen Geistes geltend gemachten Beweise. Im 1. Buch zeigt er namentlich, daß der heilige Geist nicht ein Theil des Alls, sondern über Alles erhaben; daß er der Geist Gottes, des Vaters, Christi, der Wahrheit, des Lebens, der Paraklet, nicht einer von den vielen erschaffenen Geistern, daß er der Eine Geist und nicht eine Creatur ist, was er dann namentlich aus seiner Unveränderlichkeit, absoluten Güte und Heiligkeit, seiner Unendlichkeit, Allgegenwart und Allwirksamkeit nachweist. Darauf zeigt er, daß der heilige Geist mit dem

Der heil. Augustinus gibt an vielen Stellen die allseitigsten, schärfsten und tiefsten Auseinandersetzungen über den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne. Der heilige Geist geht vom Vater und vom Sohne aus, aber nicht durch Generation, sondern durch eine andere Weise des Ausganges[1]). Deßhalb ist der heilige Geist weder Sohn des Vaters, noch Sohn des Sohnes, noch Sohn beider; daher auch nicht, wie Häretiker höhnten, Enkel des Vaters, noch Bruder des Sohnes, sondern er ist, wie die Offenbarung lehrt, Geist des Vaters und des Sohnes in ungetheilter Einheit[2]). Gerade darin, daß er von beiden ausgeht, liegt eine Eigenthümlichkeit seines Ausgangs und gerade deßhalb ist es unmöglich, diesen Ausgang als Generation zu bezeichnen[3]). Was die Eigenthümlichkeit der Processio betrifft,

Vater und Sohne derselben untheilbaren Natur und Substanz ist. Dieses begründet er im 2. Buche aus der Einheit des Wissens, Wollens und Wirkens, sowie der göttlichen Ehre, mit dem Vater und dem Sohne. Im 3. Buche wird alles dieses aus der heiligen Schrift noch näher bewiesen; sodann werden die Einwände widerlegt und wird gezeigt, daß die drei Personen der Eine Gott sind.

†) Qui Spiritus sanctus secundum Scripturas sanctas nec Patris solius est, nec Filii, sed amborum. *De Spir. S.* 1, 11. Spiritus quoque sanctus, cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio. Zunächst spricht die Stelle von dem zeitlichen Ausgang in Folge der missio, aber diese gründet in dem ewigen und immanenten Ausgang. Andere Stellen bei *Petav.*, wobei jedoch zu bemerken, daß das früher dem heil. Ambrosius zugeschriebene Buch De Symbolo nicht von ihm ist.

1) De Patre est Filius, de Patre est Spiritus sanctus; sed ille genitus, iste procedens: ideo ille Filius est Patris, de quo est genitus; iste autem Spiritus utriusque, quoniam de utroque procedit. *C. Maximin. Ar. ep.* l. 2 (al. 3) c. 14, nr. 1 (*Migne*, Patr. lat. tom. 42, col. 770.).

2) Quia ergo, si nasceretur, non tantum de Patre, nec tantum de Filio, sed de ambobus utique nasceretur, sine dubio Filius diceretur amborum; ac per hoc, quia Filius amborum nullo modo est, non oportuit eum nasci de ambobus. Amborum est ergo Spiritus sanctus, procedendo de ambobus. *C. Maxim.* l. c.

3) Hic utcunque etiam illud intelligitur, quantum a talibus, quales nos sumus, intelligi potest, cur non dicatur natus esse, sed potius procedere Spiritus sanctus; quoniam si et ipse Filius diceretur, amborum utique Filius diceretur, quod absurdissimum est: filius quippe nullus est duorum, nisi patris et matris. Absit autem ut inter Deum Patrem et Deum Filium aliquid tale suspicemur: quia nec Filius hominum simul ex matre et patre procedit, sed quum in matrem procedit ex patre, non tunc procedit ex matre; et cum in hanc lucem procedit ex matre, non tunc procedit ex patre. Spiritus autem sanctus non de Patre procedit in Filium, et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam; sed simul de utroque procedit, quamvis hoc Pater Filio dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat. *De Trin.* l. 15, c. 27, nr. 48 (*Migne*, Patr. lat. tom. 42, col. 1095.).

so ist sie allerdings, wie auch die Generation, ein Geheimniß[1]). Doch wird dieselbe uns einigermaßen darin angedeutet, daß Schrift und Ueberlieferung den heiligen Geist die Gabe (donum) nennen[2]). So wird nämlich der heilige Geist nicht nur deßhalb genannt, weil er uns geschenkt wird, sondern auch an sich, weil er nämlich durch die Liebe ausgeht und selbst die notionale Liebe Gottes des Vaters und des Sohnes ist[3]). Deßhalb aber, weil der heilige Geist der Geist des Vaters und der Geist des Sohnes ist, sind nicht zwei Geister, sondern nur Ein heiliger Geist[4]), wie auch nicht zwei Ausgänge oder Spirationen sind, sondern nur Ein Ausgang, Eine Spiration, und nicht zwei Principien, sondern nur Ein Princip der Spiration: alles dieses nicht nur

1) Daher müsse man auch sagen: „processionem ejus quis enarrabit?" *C. Maxim.* 2, 14.

2) In eo quod proprie dicitur Spiritus sanctus relative dicitur, quum ad Patrem et Filium refertur, quia Spiritus sanctus et Patris et Filii Spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine; apparet autem cum dicitur *donum Dei* (Act. 8, 20.). Donum enim est Patris et Filii . . . Donum ergo donatoris, et donator doni, quum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus. Ergo Spiritus sanctus ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio. *De Trin.* l. 5, c. 11, nr. 12 (*Migne*, t. 42, col. 919.). Daraus ergibt sich auch, weßhalb der Geist nicht Sohn genannt werden kann: exiit enim, non quomodo natus, sed quomodo datus. *De Trin.* l. 5, c. 11, nr. 15 (col. 920.)

3) Sicut Dei Verbum Filium esse nullus Christianus dubitat, ita charitatem esse Spiritum sanctum. *De Trin.* l. 9, c. 12, nr. 17. Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei charitas (*Rom.* 5, 5.), per quam nos tota inhabitat Trinitas. Quocirco rectissime Spiritus sanctus, quum sit Deus, vocatur etiam donum Dei. Quod donum proprie quid nisi charitas intelligenda est, quae perducit ad Deum, et sine qua quodlibet aliud donum Dei non perducit ad Deum. *De Trin.* l. 15, c. 18, nr. 32 (*Migne*, t. 42, col. 1083). Est ergo Pater Filio veritati origo verax, et Filius de veraci Patre orta veritas, et Spiritus sanctus a Patre bono et Filio bono effusa bonitas; omnium autem non impar divinitas, nec separabilis unitas. Serm. 71 (al. 11.) de Verb. Dni c. 12, nr. 18 (*Migne*, Pat. lat. tom. 38, col. 454.). Daher ist der heilige Geist, da er ewig durch die Liebe von Vater und Sohn ausgeht und selbst die Liebe ist, auch von Ewigkeit die Gabe, weil ewig geeignet und bestimmt, aus freier Gnade gegeben zu werden. An semper procedit Spiritus sanctus, et non ex tempore, sed ab aeternitate procedit? Sed, quia sic procedebat, ut esset donabile, jam donum erat, et antequam esset cui donaretur. *De Trin.* l. 5, c. 15, nr. 16.

4) Non enim duo sunt Spiritus sancti, tanquam singuli singulorum, unus Patris, alter Filii, sed unus potius Patris et Filii. *C. Maxim.* 2, 14, nr. 1 (*Migne*, t. 42, col. 770.).

deßhalb, weil der Sohn mit seiner göttlichen Natur die Kraft der Spiration und diese selbst vom Vater durch die Generation empfängt[1]), sondern auch weil Vater und Sohn bezüglich der Spiration nicht von einander verschieden und deßhalb das absolut Eine Princip der absolut Einen und einfachen Spiration sind[2]). Dieser Ausgang des heiligen Geistes

1) Daß der Sohn wie Alles, so auch die active Spiration vom Vater hat, hebt Augustin oft hervor, um zu zeigen, daß nicht mehrere Principien sind, sondern nur Ein Princip ist: ne duo constituamus principia sine principio, quod falsissimum est et absurdissimum, et non catholicae fidei, sed quorundam haereticorum errori proprium. *De fide et symbol.* c. 9, nr. 19 (*Migne*, Pat. lat. tom. 46, col. 191.). Daher sagt er auch, daß der heilige Geist *principaliter* vom Vater ausgehe, nicht aber, als ob ein Unterschied oder eine Ungleichheit wäre zwischen Vater und Sohn bezüglich der Spiration — denn der heilige Geist geht von beiden durch dieselbe ewige Spiration aus — sondern weil der Sohn Sohn ist und als solcher Alles vom Vater hat. Filius autem de Patre natus est, et Spiritus sanctus de Patre principaliter, et ipso sine ullo temporis intervallo dante, communiter de utroque procedit. *De Trin.* l. 15, c. 26, nr. 47 i. f. (*Migne*, t. 42, col. 1095.). Wenn daher der Sohn sagt, daß der heilige Geist vom Vater ausgehe, so leugnet er damit nicht, daß er auch von ihm (dem Sohne) ausgeht, sondern er sagt, daß er dieses, wie Alles, z. B. die Wahrheit, das Leben, vom Vater hat. Si ergo et de Patre et de Filio procedit Spiritus sanctus, cur Filius dixit: *De Patre procedit* (*Joann.* 15, 26). Cur putas, nisi quemadmodum solet ad eum referre et quod ipsius est, de quo et ipse est? Unde et illud est, quod ait: *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me Patris* (*Joann.* 7, 16). Si igitur hic intelligitur ejus doctrina, quam tamen dixit non suam sed Patris; quanto magis illic intelligendus est et de ipso procedere Spiritus sanctus, ubi sic ait: *De Patre procedit*, ut non diceret: de me non procedit? A quo autem habet Filius, ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique ut de illo etiam procedat Spiritus sanctus: ac per hoc Spiritus sanctus, ut etiam de Filio procedat, sicut procedit a Patre, ab ipso habet Patre. . . . Neque enim possumus dicere, quod non sit vita Spiritus sanctus, cum vita Pater, vita sit Filius: atque per hoc sicut Pater, cum habet vitam in semetipso, dedit et Filio habere vitam in semetipso; sic dedit ei vitam procedere de illo, sicut et procedit de ipso. *De Trin.* l. 15, c. 17, nr. 48. *In Joann.* Tract. 99, nr. 8 & 9.

2) Sowie die drei göttlichen Personen nur Ein Princip der Schöpfung und bezüglich derselben nicht von einander verschieden sind, so ist auch bezüglich der Spiration Vater und Sohn nur Ein ununterschiedenes Princip. Fatendum est, Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia. Sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator et unus dominus; sic relative ad Spiritum sanctum unum principium. Ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus sanctus unum principium, sicut unus creator et unus dominus. *De Trin.* l. 5, c. 14, nr. 15 (*Migne*, t. 42, col. 921.).

vom Vater und Sohn beruht keineswegs nur auf theologischer Speculation, sondern auf göttlicher Offenbarung, wie die Väter oft hervorheben[1]) und die Bischöfe Afrika's in ihrem (484) dem König Hunerich überreichten Glaubensbekenntnisse es als Glaubenssatz bekennen[2]).

So spricht auch Leo der Große den Ausgang des heiligen Geistes von Vater und Sohn in seinem dogmatischen Schreiben an Turribius[3]), wie in seiner ersten Pfingstpredigt[4]) aus.

Daß das vom zweiten Concil von Toledo adoptirte Glaubensbekenntniß, sowie eine Reihe spanischer Concilien unsere Wahrheit aussprechen, haben wir bereits oben gesehen[5]).

Aus allen diesen und vielen anderen Zeugnissen[6]) geht die Ueberlieferung der occidentalischen und insbesondere der römischen Kirche klar hervor. Letztere wird auch bestätigt durch das Schreiben des Papstes Hormisdas an Kaiser Justinus, worin dieser Papst den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne als eine sich von selbst verstehende Glaubenswahrheit ausspricht[7]), sowie durch das Zeugniß Gregors des Großen[8]).

---

1) Firmissime tene et nullatenus dubites, eundem Spiritum sanctum, qui Patris et Filii unus Spiritus est, de Patre et Filio procedere. Dicit enim Filius: cum venerit Spiritus veritatis, qui a Patre procedit, ubi suum Spiritum esse docuit, quia est veritas. De Filio quoque procedere Spiritum sanctum, prophetica atque apostolica nobis doctrina commendat. *Fulgentius*, De fide ad Petr. c. 11, nr. 52.

2) Ingenitum Patrem, et de Patre genitum Filium, et de Patre et Filio procedentem Spiritum sanctum unius credimus esse substantiae vel essentiae. Allerdings fehlt „et Filio“ in zwei Codices und Harduin und Mansi haben es nicht aufgenommen, aber nach Ruinart's Zeugniß haben es die meisten Codices. *Franzelin*, De Trin. p. 475.

3) . . . alius qui genitus est, alius qui de utroque processit. *Ep.* 15, c. 1. Vgl. oben S. 389, Note 1.

4) Quumque in personarum proprietatibus alius sit Pater, alius sit Filius, alius Spiritus sanctus, non tamen alia deitas, nec diversa natura est: siquidem, quum et de Patre sit Filius unigenitus, et Spiritus sanctus Patris Filiique sit Spiritus, non sicut quaecunque creatura, quae et Patris et Filii est, sed sicut cum utroque vivens, et potens et sempiternus, et ex eo, quod est Pater Filiusque subsistens. *Serm.* 75 (al. 73.) *In Pentecost.* I, c. 3. (*Migne*, Patr. lat. t. 54, col. 402.)

5) S. 389, Note 2. S. 392, Note 4. S. 393, Note 1.

6) Vgl. *Petav.* De Trin. l. 7, c. 8.

7) Natum est, quia proprium est Patris, ut generaret Filium; proprium Filio, ut ex Patre Patri nasceretur aequalis; proprium Spiritus sancti, ut de Patre et Filio procederet sub una substantia deitatis. *Hormisd.* Ep. 79 ad Justin. (ann. 521.)

8) *Hom.* 24 in Ev. zeigt Gregor, daß die Sendung den Ausgang zum

II. Diese Tradition des Abendlandes und insbesondere der römischen Kirche würde allein schon zum dogmatischen Beweise vollkommen genügen. Sie verbürgt aber auch, wie Bessarion in seiner großen dogmatischen Rede auf dem Concil von Florenz als erstes Argument geltend macht, die damit übereinstimmende Tradition des Orients: denn, wie allezeit und überall in der Kirche anerkannt war, stimmen die heiligen Väter des Orients und Occidents in Glaubenslehren nothwendig mit einander überein[1]). Wären die occidentalischen Lehrer in einem so wichtigen Lehrpunkte, wie der Ausgang des heiligen Geistes ist, von den großen orientalischen Vätern und der gesammten orientalischen Ueberlieferung abgewichen, so hätte nothwendig sich Widerspruch erheben müssen. Davon ist aber keine Spur[2]). Denn die von den späteren Schismatikern behaupteten Widersprüche, namentlich der des Theodoret, sind nicht vorhanden; vielmehr dient gerade der Fall des Theodoret zur Bestätigung unseres Lehrpunktes[3]).

Princip habe; daher auch vom heiligen Geiste gesagt werde, sowohl daß er vom Vater, als daß er vom Sohne gesendet sei. Sed ejus missio ipsa processio est, qua de Patre procedit et Filio. Die ganze Stelle s. bei *Petav.* De Trin. 7, 8, VI. Ueber Papst Martinus I. unten S. 421.

1) *Bessar.* Orat. dogm. c. 2 (Harduin l. c. p. 326). Bessarion führt hiebei die Worte des heil. Tarasius auf dem 7. allgemein. Concil (Act. 1.) an: In nullo sanctos patres invenimus discordes; sed cum omnes ejusdem sententiae sint, idem quoque praedicant et docent. Nur Unwissende, welche die verschiedene Form und Weise der Lehre nicht richtig verstehen, sagt derselbe weiter, meinen Widersprüche zu finden. Verum contraria eos dicere putant, qui oeconomiam et intentionem eorum ignorant.

2) Daß die Orientalen davon nichts gewußt hätten, ist absolut unmöglich; war ja der Verkehr zwischen Orient und Occident der lebendigste, und wurden die großen Lehrer des Occidentes auch im Orient hochgeschätzt und gelesen, wie umgekehrt. Insbesondere waren alle Kirchen des Orients mit dem Papste verbunden. Daß Papst Hormisdas den Ausgang des heiligen Geistes in seinem Schreiben an Kaiser Justin in Constantinopel ausspricht, haben wir gesehen.

3) Theodoret hat nämlich gegen den neunten Anathematismus des heil. Cyrill von Alexandrien gegen Nestorius, worin der heilige Geist den eigene Geist des Sohnes (ἴδιον αὐτοῦ τὸ πνευμά) genannt wird, erklärt, daß er demselben zustimme, wenn damit gesagt sei, daß der Sohn consubstantial (ὁμοούσιος) und vom Vater ausgegangen sei, daß er aber denselben als glaubenswidrig verwerfe, wenn damit behauptet werde, daß der heilige Geist aus dem Sohn oder durch den Sohn seine Existenz habe (ὡς ἐξ υἱοῦ ἢ δι' αὐτοῦ ὕπαρξιν ἔχον). Allein wie kann man diesem Einspruche des Theodoret, dessen gegen Cyrill veröffentlichte Schriften vom fünften allg. Concil verworfen wurden, gegenüber den vom Ephesinum adoptirten (Hefele hat die in der Conc.-Gesch. II, S. 451, nr. 1 aufgestellte gegentheilige Behauptung in der Tüb. Q.-Schr. 1857, 1, S. 156

Allein es läßt sich auch direct der erschöpfendste Beweis führen, daß die Väter des Orients bezüglich des Ausgangs des heiligen Geistes in der Sache, und vielfach auch in der Form, mit den occidentalischen Vätern übereinstimmen.

Oftmals sagen die griechischen Väter, daß der heilige Geist vom Vater und dem Sohne ausgehe, daß er beide zum Princip habe[1]).

Wiederholt spricht Epiphanius aus, daß der heilige Geist von beiden, dem Vater und dem Sohne, ausgeht[2]), und daß er eben deßhalb die Mitte zwischen beiden und die dritte Person der Gottheit ist[3]); das dritte Licht von dem Vater und dem Sohne[4]). Eben deßhalb wird er der Geist Gottes und der Geist Christi genannt und ist von ihm gesagt, daß er vom Sohne, wie vom Vater, Alles empfange[5]).

---

auf Feßler's, Patrol. 2, p. 550, Nachweise hin zurückgenommen) Anathematismen Cyrill's eine Autorität beilegen? Daß jenen Worten Theodoret's auf dem Ephesinum nicht ausdrücklich widersprochen wurde, erklärt sich genügend daraus, daß man nicht einen den Verhandlungen gegen Nestorius fernliegenden Incidenzpunkt hereinziehen wollte. Hergenröther, Photius, I, S. 687 ff. Uebrigens ist es wahrscheinlich, daß Theodoret bei jenem Satz nur die macedonianische Irrlehre im Auge gehabt habe. Vgl. unten S. 420 u. 421

1) *Petav.* De Trin. l. 7, c. 3.

2) Jam vero cum Christus ex Patre credatur Deus ex Deo, et Spiritus ex Christo, sive ab ambobus (παρ' ἀμφοτέρων), ut Christus his verbis asserit: *Quia a Patre procedit;* et: *Hic de meo accipiet. Ancorat.* nr. 67. Auf die Frage, warum nicht auch der heilige Geist Sohn des Vaters sei, antwortet Epiphanius: Tu quis es, qui contradicas Deo? Nam si Filium vocat eum, qui ab ipso; Spiritum verum sanctum, qui ab ambobus. *Ancor.* nr. 71. Porro Spiritus sanctus ex ambobus, Spiritus e Spiritu (ἐκ πνεύματος): Deus enim est Spiritus. *Haer.* 74, nr. 7.

3) Spiritus Patris, et Spiritus Filii, non compositione aliqua, quemadmodum in nobis anima et corpus, sed inter Patrem Filiumque medius (ἐν μέσῳ πατρὸς καὶ υἱοῦ), ex Patre et Filio (ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ), appellatione tertius. *Ancor.* 8. Diese, sowie die letzte Stelle der vorigen Note ist auch durch die Schärfe merkwürdig, womit Epiphanius ausspricht, daß der heilige Geist als Person Geist genannt wird, nicht als das göttliche Wesen, das Geist ist, oder als eine Eigenschaft, oder ein Theil, oder eine Wirkung des Vaters und des Sohnes.

4) Spiritus sanctus, Spiritus veritatis, lumen tertium a Patre et Filio — φῶς τρίτον παρὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ. *Ancor.* 72. *Haer.* 74, 3.

5) Igitur si a Patre procedit, et de meo, ut ait Dominus, accipiet, quemadmodum nemo novit Patrem, nisi Filius, neque Filium quis novit, nisi Pater; ita dicere audeo, neque Spiritum nisi Pater et Filius, a quo procedit et a quo accipit: et neque Filium ac Patrem, nisi Spiritus sanctus, qui vere glorificat, qui docet omnia, qui testatur de Filio, qui a Patre et ex

Cyrill von Jerusalem, der in seinen Katechesen die Gottheit des heiligen Geistes vielfach bezeugt [1]), spricht auch dessen Ausgang vom Vater und Sohn deutlich aus, wo er sagt, daß der Sohn das, was ihm der Vater gibt, dem heiligen Geiste mittheilt [2]). Dasselbe insinuirt er in der 17. Katechese, wo er auseinandersetzt, daß der heilige Geist nicht etwa eine unpersönliche Wirkung des Vaters oder des Sohnes, sondern eine wahre Hypostase ist, welche mit dem Vater und Sohne in ungetheilter Einheit die einzige Ursache unseres Heiles ist [3]).

Auf dem Concil von Florenz waren zwei Stellen, die eine von Basilius [4]), die andere von Gregor von Nyssa †), welche von

---

Filio — παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ. *Ancor.* 72. Aus den angeführten Stellen geht auch hervor, daß Epiphanius παρὰ und ἐκ bald vom Vater, bald vom Sohne und somit vollkommen gleichbedeutend gebraucht.

1) Cf. Opp. omn. ed. *Touttée* Dissert. 3, c. 4.

2) Et Pater quidem dat Filio, et Filius communicat Spiritui sancto. *Cat.* 6, 24.

3) Qui (Spiritus sanctus) non ore et labiis Patris aut Filii loquendo profertur aut efflatur, neque in aëra diffunditur, sed hypostasi praeditus est, loquens ipse et operans, et dispensans, et sanctificans: cum individua sit videlicet, et concors, unicaque salutis erga nos dispensatio, quae ex Patre et Filio et sancto Spiritu existit. Cat. 17, nr. 5. (Ed. Touttée, col. 266.)

4) Dieselbe ist aus dem Anhange des 3. Buches gegen Eunomius. Basilius widerlegt hier den Satz dieses Arianers, „daß der heilige Geist, da er der Würde und Ordnung nach (ἀξιώματι καὶ τάξει) die dritte Stelle einnehme, auch eine dritte Natur sei," indem er sagt, daß, wenn auch der heilige Geist der Ordnung nach (ratione originis) auf den Sohn folge, er deßhalb doch so wenig eine dritte Natur habe, als der Sohn, weil er ratione originis der zweite nach dem Vater, eine zweite Natur ist. Die betreffenden Worte lauten: Cur enim necesse est, si dignitate ac ordine tertius est Spiritus, natura quoque esse tertium? Dignitate namque secundum esse a Filio [cum habeat esse ab ipso, atque ab ipso accipiat et annuntiat nobis, et omnino ab illa causa (αἰτίας — daß die Griechen durchweg das Princip in der Trinität mit αἰτία bezeichnen, ist bekannt) dependeat], tradit [forsan ἴσως] pietatis sermo: at natura tertia, uti neque ex sanctis Scripturis edocti sumus, neque ex prius dictis ulla consequutione colligi potest. Quemadmodum enim Filius ordine quidem a Patre secundus est, quoniam ab illo est, dignitate vero, quoniam origo (ἀρχή) et causa (αἰτία) . . . non autem natura secundus, quoniam deitas in utroque una est: ita profecto et Spiritus sanctus, etsi tum ordine tum dignitate secundus a Filio est, ut tandem hoc etiam concedamus, tamen non jure sequi ut sit alienae naturae, hinc patet. Das zuerst Eingeklammerte wurde von den Gegnern, das forsan. ἴσως von deren Freunden bestritten. Auch Touttée und andere neuere Editoren haben das Eingeklammerte nicht aufgenommen. Näheres bei *Petav.* l. 7, c. 3, nr. XV und

den unionsfreundlichen Griechen, namentlich von Bessarion und früher von Beccus mit größter Entschiedenheit als ächt behauptet wurden und in welchen der Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne mit diesen Worten selbst ausgesprochen ist, von den Gegnern der Union als unächt bestritten. Wie es aber auch mit diesen Texten sich verhalten mag, so kann es doch, wie wir unten noch sehen werden, keinem Zweifel unterliegen, daß Basilius und Gregor von Nyssa, wenn auch nicht durch dieselben, doch durch gleichwerthige Ausdrücke den Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne gelehrt haben; zuvor wollen wir noch andere orientalische Zeugnisse für die Formel Filioque — καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ betrachten.

Deßhalb, sagt Didymus, redet der heilige Geist nicht aus sich selbst, weil er nicht aus sich, sondern aus dem Vater und dem Sohne ist [1]).

Reich an Zeugnissen ist Cyrill von Alexandrien. So begründet er die göttliche Natur und Unveränderlichkeit des heiligen Geistes mit den Worten: Denn er ist der Geist des Vaters und des Sohnes, er, der wesenhaft aus beiden ist; denn

---

Franzelin, p. 481 ff. Auch wenn wir von dem bestrittenen Satze absehen, bleibt die ganze Stelle ein Beweis für den Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne, wenngleich sie den Arianern gegenüber, die darauf ihr Argument gegen die wahre Gottheit des heiligen Geistes stützten, hier nur sagt, daß auch unter Voraussetzung dieses Ausganges der heilige Geist ebenso wenig eine andere Natur, als der Sohn, als dieser eine andere Natur, als der Vater, sei.

†) Dieselbe wird aus Sermo 3 in Orat. dominic. angeführt und gibt als Unterschied zwischen dem Sohne und heiligen Geist an, daß ersterer nur vom Vater, letzterer aber von Vater und Sohn ausgehe. Die betreffenden Worte lauten: „Spiritus sanctus et ex Patre dicitur et ex Filio esse perhibetur — καὶ ἐκ του πατρὸς λέγεται καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται. Ueber ἐκ τοῦ υἱοῦ wurde gestritten. Bessarion behauptet, daß ἐκ sich in den älteren Codices finde und nur in den neueren fehle, ja daß constatirt worden sei, daß die Griechen diese Partikel in einem alten Codex ausradirt hätten. Eine von Angelo Mai (t. VII, p. 6) herausgegebene alte Sammlung von Väterzeugnissen für die Incarnation enthält unsere Stelle in der Lesart: καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγεται καὶ υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται.

1) Non enim loquetur a semetipso (Joann. 16, 13), hoc est non sine me, et Patris arbitrio, quia inseparabilis a mea et Patris voluntate. Quia non ex se, sed ex Patre et me est. Hoc enim ipsum quod subsistit, a Patre et me illi est. *De Spir.* S. 2. Wir besitzen dieses Buch nur in der Uebersetzung des heil. Hieronymus, der Didymus als Lehrer verehrte. Wir haben daher in dieser Stelle auch ein Zeugniß des heil. Hieronymus. Eine andere größere Stelle von Didymus s. *Petav.* De Trin. l. 7, c. 3, nr. VI.

aus dem Vater durch den Sohn fließt der Geist hervor[1]). Wir haben hier in Einem Satz die doppelte Formel: aus dem Vater und dem Sohne; und: aus dem Vater durch den Sohn. Wie der Sohn von Natur Gott und aus dem Vater ist, so ist der heilige Geist des Sohnes eigener Geist, in und aus ihm, wie auch in (und aus) dem Vater[2]). Cyrill beweist die Gottheit des heiligen Geistes sowohl daraus, daß er uns Gott ähnlich macht, als daraus, daß er vom Vater und dem Sohne ausgeht[3]). Er ist, wie des Vaters, so des Sohnes Geist[4]). Er ist mit dem Sohne untrennbar Eins in Sein und Wirken, da er durch ihn ausgeht und von Natur in ihm ist[5]). In Uebereinstimmung mit allen Vätern erklärt auch Cyrill den Ausspruch Christi *Joann.* 16, 15 von dem Ausgange des heiligen Geistes vom Sohne und Vater als Einem Principe[6]).

---

1) . . . εἴπερ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, καὶ μὴν καὶ τοῦ Υἱοῦ, τὸ οὐσιοδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἤγουν ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προχεόμενον Πνεῦμα. De adorat. in Spir. et verit. l. 1, p. 9, A. (*Migne*, Patr. graec. t. 68. col. 147.).

2) Quatenus enim est Deus et ex Deo, secundum naturam Filius (ex Deo enim et Patre solus est), proprius ipsius, et in ipso, et ex ipso Spiritus est (ἴδιον αὐτοῦ τε, καὶ ἐν αὐτῷ, καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ Πνεῦμά ἐστι), quemadmodum nempe idem Spiritus et in ipso Deo ac Patre intelligitur. *In Joel.* 1, 28. 29. (*Migne*, t. 71, col. 378.)

3) Cum igitur Spiritus sanctus nobis immissus conformes nos Deo efficiat: procedat vero is a Patre et Filio (πρόεισι δὲ καὶ ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ): manifestum est ex divina essentia ipsum esse (τῆς θείας ἐστὶν οὐσίας), essentialiter in ipsa et ex ipsa procedentem. *Thesaur.* Assert. 34, c. Quod Spir. s. sit ex essentia Patris et Filii. (*Migne*, t. 75, col. 586.)

4) Ὥσπερ γὰρ τοῦ Πατρὸς οὐτῶ καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐστι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. *In Joann.* l. 2, c. 1 (*Migne*, t. 73, col. 200.).

5) Quo pacto igitur separabimus Spiritum a Filio sic innatum ei (ἐμπεφυκὸς) et substantialiter unitum (οὐσιοδῶς ἡνωμένον), quique per ipsum prodit (δι' αὐτοῦ τε προκύπτον), et in ipso naturaliter existit (ὑπάρχων ἐν αὐτῷ φυσικῶς), ita ut nihil aliud esse putetur ab ipso, propter operationis identitatem, et ipsum omnimodam naturae similitudinem. *In Joann.* l. 2, c. 1 (*Migne*, l. c. col. 210.).

6) Nam cum nullo prorsus modo Filius a Patre differat, nisi duntaxat, quia Pater est, nec diversa ratione in utroque substantia effulgeat, quomodo non erunt communia, imo eadem in utroque omnia, ita ut in Filio sint, quae sunt Patris, in Patre vero quae sunt Filii . . . Habet, igitur Pater ex se ipso et in se suum Spiritum, id est sanctum . . . At proprius (ἴδιον) quoque Unigeniti hic Spiritus, consubstantialis enim est Patri . . . Nemo vero turbetur, cum audiet *accipiendi* vocabulum, sed illud potius in animum inducat, nostro more enuntiari quidem res divinas, non sic tamen intelligi, sed modo nostrum captum excedente: atque ita nos dicere Spiritum a Patre et Filio accipere quae eorum sunt, non quod cognitionem et

Deßhalb wohnt Christus in uns durch den heiligen Geist, weil dieser substantial mit dem Sohne eins, aus ihm, in ihm und sein eigener Geist ist[1]).

Den neunten Anathematismus des Cyrill gegen Nestorius, worin er den heiligen Geist den eigenen Geist Christi nennt, haben wir bereits kennen gelernt[2]); durch seine Bestätigung hat das Concil von Ephesus dieser Lehre des heiligen Kirchenvaters das Siegel der höchsten Autorität aufgeprägt.

III. In dem Bisherigen haben wir genugsam gesehen, daß sowohl die griechischen, als die lateinischen Väter sich beider Formeln bedienten: der Formel Filioque und der Formel per Filium. Schon hieraus ergibt sich, daß beide Formeln, wo sie von Rechtgläubigen gebraucht werden, dieselbe Wahrheit ausdrücken. Dieses hat auch das Unionsconcil von Florenz unter Zustimmung der Griechen ausdrücklich erklärt[3]). Nachdem es den Ausgang des

---

virtutem, quae in eis est, aliquando non haberet, ac vix tunc habeat cum habere censetur. Sapiens enim semper est ac potens Spiritus, vero ipsissima sapientia et virtus, non ex participatione sed natura sua . . . Fructus igitur et character substantiae Genitoris cum sit Filius, omnia quae ejus sunt, secundum naturam sibi vindicat. Idcirco ait: „Qmnia quaecunque habet Pater mea sunt. Propterea dixi vobis, quia de meo accipiet et enuntiabit vobis.“ Spiritus nimirum, qui per ipsum et in ipso est: per quem sanctis, ut ipse, inhabitat. Nec enim diversus est ab eo Spiritus ejus, licet in propria persona subsistere intelligatur. Spiritus enim est Spiritus, ac non Filius. *In Joann.* l. 11, c. 2. (*Migne*, l. c. col. 451.)

1) . . . non alienum et distinctum substantialiter (οὐσιωδῶς) ab ipso Spiritum accipientes, sed eum, qui ex ipso, et in ipso et proprius est ejus. *De Trin.* Dialog. 7, p. 641. (*Migne*, t. 75, col. 1094.) Noch andere ähnliche Stellen des heil. Cyrill v. A. s. bei *Petav.* und *Franzel.* l. c. 480.

2) S. oben S. 404, Note 3. Cyrill selbst hat diesen Anathematismus auf dem Concil von Ephesus mit den Worten erklärt: Unigenitum Dei Verbum homo factum mansit Deus, et est omnia quae et Pater, sola excepta paternitate, Spiritum sanctum habens proprium, qui ex ipso est et ei essentialiter inest. *Franzelin* l. c. p. 481. Bei demselben p. 485 s. auch Zeugnisse der Syrer, Chaldäer und Jacobiten. In dem Glaubensbekenntnisse einer im mesopotamischen Seleucia gefeierten syrischen Synode heißt es: Confitemur in Spiritum vivum et sanctum, Paracletum vivum de Patre et Filio. Im chaldäischen Officium steht: Pater aeternus, qui Patrem non habet, ex illo Filius, qui Filium non habet, et Spiritus sanctus, qui ab illis procedit. Der Jacobitische Patriarch Dionys III. (10. Jahrh.) bekennt: Pater a nullo habet existentiam, sed existit ingenitus, et Filius est genitus a Patre ab aeterno, et Spiritus sanctus procedit ex Patre et Filio.

3) In nomine S. Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus sancti, hoc sacro universali approbante Florentino concilio diffinimus, ut haec fidei veritas

Sohnes zugleich von dem Vater und dem Sohne, als von Einem Princip und durch Eine Spiration, nochmals als Dogma ausgesprochen, fügt es bei, daß dieses auch der Sinn der Lehre der heiligen Väter sei, wenn sie sagen, daß der heilige Geist aus dem Vater durch den Sohn ausgehe, indem dadurch ausgedrückt werde, daß der Sohn nach den Griechen die Ursache (αἰτία), nach den Lateinern das Princip der Subsistenz des heiligen Geistes sei, wie es auch der Vater ist. Weil aber der Vater Alles, was ihm eigen, mit Ausnahme der Vaterschaft, durch die Zeugung dem Sohne mittheilt, so versteht es sich von selbst, daß der Sohn auch die Spiration des heiligen Geistes, kraft welcher dieser von ihm ausgeht, ewiglich von dem Vater hat, von dem er selbst ewiglich gezeugt ist.

Wir wollen diese vom Florentinum ausgesprochene Wahrheit und Thatsache noch etwas näher begründen.

1. Schon an sich können die Partikeln aus (ἐκ, ex, de) und durch (διά, per), auf göttliche Personen angewendet, nur den Ursprung einer Person von der anderen ausdrücken. Beide Partikeln bezeichnen nämlich in allen Sprachen irgend welche Ursächlichkeit. Nun kann aber einer göttlichen Person bezüglich einer anderen göttlichen Person nur insofern eine Ursächlichkeit — dieses Wort in weiterem Sinne verstanden — zugeschrieben werden, als sie deren principium originis ist[1]).

Wenn daher die Väter sagen, daß der heilige Geist vom Vater durch den Sohn ausgehe, so leugnen sie dadurch nicht, daß der Sohn gerade so, wie der Vater, Princip des heiligen Geistes ist, sondern erinnern nur daran, daß der Vater Princip des Sohnes und damit auch der demselben mit dem Vater ungetheilt eigenen activen Spiration ist.

---

ab omnibus Christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit; declarantes quod id, quod sancti doctores et patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse secundum Graecos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem. Et quoniam omnia quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet, a quo etiam aeternaliter genitus est. *Decret. Union. Graec. Eugenii IV.*

1) Dieses setzt gründlich Bessarion in seiner dogm. Rede auf dem Florentinum c. 5 auseinander.

Denselben Sinn hat es auch, wenn die Väter sagen, daß der Vater allein die αἰτία, wie des Sohnes, so des Geistes sei, indem sie hier unter αἰτία das selbst nicht principiirte erste Princip (προκαταρκτικὴ αἰτία, principium primum et summum) verstehen. Sie wollen damit also wiederum nichts Anderes ausdrücken, als daß der Vater das ungezeugte Princip (principium sine principio), der Sohn aber mit dem Vater das gezeugte Princip (principium ex principio) des heiligen Geistes ist. In demselben Sinne wird der Vater ἀρχή und principium vorzugsweise genannt, insofern er nämlich nicht aus einer anderen göttlichen Person entsprungen und somit selbst ohne principium originis, ἄναρχος ist, während der Sohn im Vater sein Princip, seine ἀρχή hat[1]). Die Formel: der heilige Geist gehe vom Vater durch den Sohn aus, behauptet also keineswegs einen Unterschied zwischen Vater und Sohn bezüglich der Spiration und bezüglich ihres Verhältnisses zum h. Geiste, sondern sie hebt lediglich den durch die Generation begründeten relativen Unterschied zwischen Vater und Sohn hervor.

2. Ganz in demselben Sinne sagen die Väter, daß der Sohn die Mitte oder der Mittler sei zwischen dem Vater und dem heiligen Geiste[2]). Er ist es als die zweite Person der Gottheit, welche von der ersten Person, dem Vater allein entspringt, während der heilige Geist von Vater und Sohn ausgeht, wie auch die Spiration die Generation zur Voraussetzung hat. Dasselbe sagt der Ausdruck: daß der Sohn zunächst aus dem Vater, der heilige Geist aber nach dem Sohne sei. Da Zeugung und Spiration gleich ewig sind, wird dadurch selbstverständlich keine zeitliche Succession behauptet, noch wird geleugnet, daß der heilige Geist unmittelbar von dem Vater ausgeht; vielmehr wird lediglich ausgesprochen, daß die Zeugung des Sohnes der Ordnung nach der Spiration des heiligen Geistes vorausgeht, während der heilige Geist gleich ewig und gleich wesentlich mit der väterlichen Zeugung

1) Vgl. *Petav.* De Trin. l. 7, c. 10, XIV.

2) So sagen die griechischen Väter, daß der Sohn ἀμέσως (immediate) und προσεχῶς (proxime), der heilige Geist aber ἐμμέσως (mediate, nämlich mediante Filio) vom Vater ausgehe. Deßhalb ist der Sohn μόνος ἐκ μόνου, und unterscheidet sich der heilige Geist namentlich dadurch vom Sohne, daß er nicht wie dieser μονογενῶς vom Vater, sondern zugleich vom Sohne oder durch den Sohn vom Vater ausgeht. Vgl. oben S. 405, Note 3. Dadurch ist der andere Unterschied, daß die generatio per modum intellectus, die spiratio per modum voluntatis sive amoris stattfindet, nicht ausgeschlossen. Belege für das Gesagte bei *Petav.* De Trin. l. 7, c. 11. *Franzelin*, De Trin. Thes. XXXVII.

von dem Vater und dem Sohne in untheilbarer Einheit spirirt wird[1]).

In demselben Sinne sagen die Väter, daß der heilige Geist mit dem Vater durch den Sohn verbunden sei[2]); nicht als ob der heilige Geist nicht unmittelbar von dem Vater ausginge und nicht unmittelbar mit ihm vereinigt wäre, sondern wiederum nur der trinitarischen Ordnung nach, insofern die Spiration die Generation zur Voraussetzung hat. Umgekehrt nennen die Väter auch den heiligen Geist, weil von Vater und Sohn durch die Liebe ausgehend, die Einheit beider[3]), das Band, das Vater und Sohn und die ganze Trinität mit einander verbindet[4]).

3. Hiernach ist auch klar, daß die Väter, indem sie die Spiration des heiligen Geistes dem Vater und dem Sohne zuschreiben, nicht eine doppelte Spiration und einen doppelten Spirator annehmen. Ist ja die active Spiration vom Vater dem Sohne mitgetheilt, was eben in der Formel per Filium besonders hervorgehoben wird, und ist der Sohn als Spirator des heiligen Geistes vom Vater nicht verschieden, sondern schlechthin eins mit ihm. Daraus ergibt sich auch, daß die griechischen Väter, wenn sie vielfach, aber keineswegs constant, für die Spiration andere Ausdrücke beim Vater (activ: προάγειν, προβάλλειν; passiv, nämlich vom Geiste: ἐκ-

---

1) Das sprechen auch die Väter in den betreffenden Stellen klar aus. So z. B. Basilius in den Worten: Quoniam Spiritus sanctus . . . a Filio quidem pendet, quocum immediate simul concipitur, a Patre vero ut a causa (αἰτία vgl. oben S. 411) esse habet, unde et procedit; hic est notionalis character ejus proprietatis hypostaticae quod post Filium et cum ipso manifestatur, et ex Patre subsistentiam habet. Filius autem, qui ex Patre procedentem Spiritum per se ipsum et secum ipso manifestat, solus unigenite ex unigenita luce effulgens nullam in proprietate notionum communitatem habet cum Patre aut cum Spiritu sancto. Qui vero est super omnia Deus (sc. Pater) praecipuam quandam notam habet suae hypostaseos, quod esse Patrem a nulla causa subsistere solus habet. *Epist.* 38, 4. Vgl. die oben S. 402, Note 1 angeführten Stellen des heil. Augustinus.

2) So sagt Athanasius C. Arian. or. 3, nr. 24, daß nicht das Wort durch den Geist, sondern der Geist durch das Wort mit dem Vater verbunden sei, weil der Geist vom Sohne empfange.

3) Spiritus sanctus in eadem unitate et aequalitate consistit, sive enim est unitas amborum, sive sanctitas, sive charitas, sive ideo unitas quia charitas, et ideo charitas quia sanctitas, manifestum est, quod non aliquis duorum est, quo uterque conjungitur. *August.* De Trin. 6, 5, nr. 7.

4) So nennt ihn z. B. Bernhard viculum Trinitatis. Serm. 3 in Pentecost. nr. 2.

πορεύεσθαι, προϊέναι, προκατάρχεσθαι, προελθεῖν), andere beim Sohne (activisch: ἐκπέμπειν, φαίνειν; passivisch: ἐκπέμπεσθαι, φαίνεσθαι, προχεῖσθαι ꝛc.) gebrauchen, sie dadurch nicht die Spiration des Vaters als eine andere, wie die des Sohnes bezeichnen, sondern nur den Unterschied zwischen Vater und Sohn auch in diesen, meist der heiligen Schrift entlehnten Ausdrücken andeuten wollen [1]).

4. Durch alles Bisherige ist der richtige Sinn der Formel: der Geist geht vom Vater durch den Sohn aus — allseitig klar gestellt. Es gilt demnach dieser Satz nicht, wie die Schismatiker behaupten, lediglich von der Offenbarung der göttlichen Personen nach Außen, sondern von dem inneren Trinitarischen Verhältnisse. Nicht lediglich deßhalb ist der Sohn die zweite, der heilige Geist die dritte Person, weil jener vor diesem der Welt erschienen ist, sondern weil der heilige Geist in der Trinität selbst vom Vater und Sohne ausgeht. Daher drücken die Väter durch die Formel per Filium nicht blos aus, daß der vom Vater ausgehende und dem Sohne zunächst als Menschen gegebene Geist, von diesem der Welt mitgetheilt worden sei [2]); denn abgesehen davon, daß die Sendung des Geistes durch den Sohn dessen Ausgang von ihm zur Voraussetzung hat, sprechen auch alle hier in Betracht kommenden Stellen von der Trinität an sich, nicht zunächst von ihrer Offenbarung nach Außen. Wohl aber ist das innergöttliche Verhältniß der Personen zu einander die Voraussetzung und das Fundament ihrer Offenbarung nach Außen und der Ordnung, in welcher die Werke Gottes nach Außen den einzelnen göttlichen Personen appropriirt werden. Daher kann man das Wort der heiligen Schrift, daß alle göttlichen Werke vom Vater durch den Sohn gewirkt werden, allerdings auch auf den Ausgang des heiligen Geistes, also nicht nur auf die opera oder actus Dei ad extra, sondern auch auf die ad intra beziehen. Daher erläutern auch Väter und Theologen den Sinn des Satzes, daß der Vater den Geist durch den Sohn spirire, durch den Sinn des Satzes, daß der Vater die Welt durch den Sohn schaffe. Sowie, sagen sie, der letztere Satz nicht, wie die Arianer behaupteten, den Sohn als eine Mittelursache bezeichnet und somit nicht leugnet, daß die Welt unmittelbar durch den Vater geschaffen ist, sondern nur die trinitarische Ordnung zwischen Vater und Sohn bezüglich des Schöpfungswerkes hervorhebt, so verhält es sich entsprechend auch bezüglich des Ausganges des heiligen Geistes. Sowie nur Ein Schöpfungsact und dieser

1) Hergenröther, Tüb. Q.-Schr. a. a. O. S. 157. 159.
2) Davon wird in der Christologie gehandelt.

Act dem Vater und Sohn in untheilbarer Einheit unmittelbar eigen ist, so ist auch nur Ein Act der Spiration, welcher dem Vater und dem Sohne unmittelbar eigen ist. Sowie wir aber sagen, daß der Vater durch den Sohn schaffe, weil der Sohn, wie Alles, so auch sein schöpferisches Können und Wirken von dem Vater empfängt[1]); so sagen wir auch, daß der Vater durch den Sohn den Geist spirire, weil derselbe die Kraft und den Act der Spiration vom Vater hat[2]).

5. Würde man dagegen die Formel, daß der heilige Geist durch den Sohn vom Vater ausgehe, oder daß der Sohn in der Mitte zwischen dem Vater und heiligen Geiste stehe, so verstehen, daß nicht der Vater unmittelbar, sondern nur vermittelst des Sohnes Princip des heiligen Geistes sei, so würde man das ganze Dogma von der Trinität umstürzen, dessen Verständniß, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, unmöglich machen, in subordinatianische Vorstellungen, sei es in arianischer, sei es in gnostisch-emanatistischer Form, verfallen.

Gerade diese falsche, insbesondere die macedonianische, Vorstellung ist vom zweiten allgemeinen Concil durch die Definition des unmittelbaren Ausgangs des heiligen Geistes vom Vater verworfen.

IV. Bevor wir aber den Sinn dieser Definition den schismatischen Griechen gegenüber näher erklären, wollen wir die bereits dargelegten über und über genügenden Argumente für den Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne noch durch eine Reihe anderer ergänzen. Dieselben liegen in den zahlreichen Aussprüchen der heiligen Väter über das Verhältniß des heiligen Geistes zum Sohne.

1. Oftmals sprechen die Väter es als einen unbestrittenen Grundsatz aus, daß der heilige Geist sich ebenso zum Sohne, wie dieser zum Vater verhalte[3]); das setzt aber den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne voraus.

1) Zu den Worten des heil. Johannes: omnia per ipsum facta sunt, bemerkt Chrysostomus: Nihilominus si hic *per ipsum* dicatur, id ob nullam aliam causam positum est, quam ne quis Filium ingenitum esse suspicetur. Hom. 5 (al. 4) in Joann. nr. 2. 3.

2) Vgl. *August.* De Trin. l. 4, c. 14, nr. 15 oben S. 402, Note 2 und *Franzelin,* De Trin. Thes. XXXVI, I.

3) Aus dieser Wahrheit beweist z. B. Athanasius Ep. 1 ad Serap. nr. 2 gegen die Macedonianer die Gottheit des heiligen Geistes. Si enim propter Verbi cum Patre unitatem nolunt Filium esse e rebus factis: . . . quare Spiritum sanctum, qui eandem habet cum Filio unitatem, quam Filius cum Patre, rem creatam esse audent dicere? (*Migne,* Patr. graec. t. 26, col. 534.) So zeigt Basilius C. Eun. l. 5 (ed. Garn. p. 304), ὅτι ὡς υἱὸς πρὸς πατέρα ἔχει, οὕτως πνεῦμα πρὸς υἱόν.

2. Demgemäß legen die Väter alle Namen, welche dem Sohne in seinem Verhältnisse zum Vater beigelegt werden, mit einziger Ausnahme des Namens des Sohnes oder des Gezeugten, auch dem heiligen Geiste in seinem Verhältnisse zum Sohne bei. Sie nennen demgemäß den Geist das Wort[1]), das Ebenbild[2]), den Abdruck, das Siegel, die Gestalt, den Abglanz[3]), das Antlitz[4]), die lebendige Kraft des lebendigen Sohnes[5]). Auf Grund von *Sap.* 7, 23[6]) sagen sie, daß der heilige Geist aus dem Wesen des Sohnes ausgehe, wie der Duft aus dem Wasser[7]), oder wie der Wohlgeruch aus der Blume oder dem Balsam emporsteigt[8]). Oftmals wird der heilige Geist der Hauch des Sohnes, und letzterer der Mund, durch den der Vater den Geist spirirt, und die Quelle des heiligen Geistes genannt[9]). Darauf deuten auch andere häufig gebrauchte Vergleiche. Wenn z. B. der Vater der Quelle[10]) oder der Wurzel, der Sohn dem Erguß aus der Quelle oder der aus der Wurzel aufwachsenden Pflanze, der heilige Geist aber dem aus dem Quellenerguße fließenden Strome oder der aus der Pflanze erblühenden Blume verglichen wird; so setzt die Richtigkeit dieser, allerdings inadäquaten, Vergleiche den Ausgang des heiligen

---

1) So Basilius in der in der vorausgehenden Note angeführten Stelle: Dei quidem Verbum Filius est, Filii autem verbum Spiritus. Hiebei beruft er sich auf *Hebr.* 1, 3 und *Eph.* 6, 17.

2) Spiritus sanctus est imago Filii. *Joann. Dam.* De fide orthod. 1, 18. *Bas.* C. Eunom. 5, inscript. 3 cap. „Quod imago vera ac naturalis Dei ac Filii Spiritus est.“

3) *Joann. Dam.* De fide orth. 1, 8.

4) *Cyrill. A.* in Joann. 14, 11. *Petav.* De Trin. 7, 7, VII.

5) *Athan.* 1 ad Serap. 25. So wird auch der heilige Geist oft die ἐνέργεια, die δύναμις des Sohnes genannt. Stellen von Cyrill A. und Athan. bei *Petav.* l. 7, c. 5, nr. XII.

6) Vgl. oben S. 106, Note 3 und S. 127 ff.

7) Quoniam igitur vita est natura Filius, vivificat autem Spiritus, qui ab ipso suppeditatur: necesse est utique confiteri ex substantia ipsum existere Filii et Dei, omnem ipsius vim et efficientiam habentem, quemadmodum si ex aqua vapor ascenderet. *Cyrill. A.* Thesaur. l. 33, p. 338. *Petav.* De Trin. l. 7, c. 5, VII.

8) Belege s. *Petav.* De Trin. l. 7, c. 5, nr. VI.

9) Die Väter verweisen hiebei namentlich auf *Joann.* 4, 13; 7, 38. Ps. 35, 10. *Jer.* 2, 13. *Petav.* De Trin. l. 5, c. 4, I.

10) So bemerkt z. B. Chrysostomus zu *Jer.* 2, 13: Vides fontem aquae Deum; aquam autem vivam Spiritum sanctum. Fons aquae vivae Pater est, flumen ex fonte procedens Filius, aqua fluminis Spiritus sanctus. *Petav.* l. c.

Geistes vom Sohne voraus. In dem folgenden Kapitel werden wir jedoch näher betrachten, daß und wie der Sohn in einem ganz specifischen Sinne Wort und Ebenbild des Vaters im Unterschied vom heiligen Geiste ist. Hier interessiren uns jene Ausdrücke nur in so weit, als sie den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne beweisen.

3. Daß der heilige Geist nicht, wie der Sohn, vom Vater allein, sondern vom Vater und Sohne oder vom Vater durch den Sohn ausgehe, haben die Väter auch durch mancherlei theologische Gründe bewiesen; es sind dieselben, deren sich auch später die Scholastik bediente und die wir in dem folgenden Kapitel näher erörtern werden. Hier wollen wir sie nur insofern erwähnen, als sie zur Bestärkung und Beleuchtung der patristischen Ueberlieferung dienen.

Die Väter gehen dabei, als von einem unbestreitbaren obersten Grundsatz, von dem Axiom aus, daß sowohl der Unterschied, als die Ordnung der göttlichen Personen einzig und allein auf dem Ausgange der einen Person von der anderen *(relatio originis)* beruht. Abgesehen von der Beziehung des Ursprungs (τοῦ λόγου τῆς αἰτίας) besteht in der Trinität kein Unterschied, sagt Gregor von Nyssa[1]). Nur aus der Verschiedenheit der gegenseitigen Beziehung entspringt ein Unterschied in Gott, sagt Gregor von Nazianz[2]). Nur durch ihre gegenseitige Beziehung sind die Personen verschieden, sagt Augustin[3]). Ebenso alle Väter[4]). Es wäre daher, schließen sie, der heilige Geist vom Sohne nicht verschieden, wenn er von ihm nicht ausgegangen wäre, wie auch der Sohn nur dadurch vom Vater verschieden ist, daß er

---

1) *C. Eunom.* 1, p. 164. *Franzel.* p. 455.

2) Or. 31 (37) 9.

3) . . . diximus alibi, ea dici proprie in illa Trinitate distincte ad singulas personas pertinentia, quae relative dicuntur ad invicem, sicut Pater et Filius et utriusque donum Spiritus sanctus: non enim Pater Trinitas, aut Filius Trinitas, aut Trinitas Donum. Quod vero ad se dicuntur singuli, non dici pluraliter tres, sed unam ipsam Trinitatem, sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus; et bonus Pater, bonus Filius et bonus Spiritus sanctus . . . nec tamen tres dii, aut tres boni . . . sed unus Deus bonus . . . ipsa Trinitas; et quidquid aliud non ad invicem relative, sed ad se singuli dicuntur. Hoc enim secundum essentiam dicuntur, quia hoc est ibi esse quod magnum esse, quod bonum esse, quod sapientem esse, et quidquid aliud ad se unaquaeque ibi persona, vel ipsa Trinitas dicitur. *De Trin.* l. 8, c. 1. (*Migne*, Patr. lat. t. 42, col. 946.)

4) S. oben S. 375 ff.

von ihm ist[1]). Ganz derselbe Gedanke ist es, wenn die Väter sagen, daß der heilige Geist deßhalb die dritte Person der Gottheit ist, weil er vom Sohne ausgeht, wie der Sohn die zweite Person ist, weil er vom Vater ausgeht: denn lediglich die ratio originis begründet die Ordnung zwischen den Personen der Trinität[2]). Daher legen die Väter auf diese Aufeinanderfolge der drei Personen ein großes Gewicht[3]), welcher gemäß der Sohn stets in der Mitte zwischen Vater und Geist steht, und die auf- und absteigende Ordnung vom Geist zum Sohn und umgekehrt vom Sohn zum Geist geht[4]). Diese Ordnung beruht also keineswegs auf Willkür, sondern auf dem ewigen und nothwendigen Verhältnisse, in dem die göttlichen Personen kraft ihres Ausganges zu einander stehen[5]). So gewiß also der heilige Geist nicht mit und neben

1) Vgl. die folgende Note.

2) Sicut enim conjungitur Patri Filius, et ex illo *esse* habens non tamen existentia posterior est; sic pariter ab Unigenito pendet Spiritus sanctus, ita ut sola cogitatione secundum rationem principii Filius praeintelligatur subsistentiae Spiritus (τῆς τοῦ πνεύματος ὑποστάσεως). *Greg. Nyss. C. Eunom.* 1. ap. *Franzelin* p. 455.

3) Propter eos qui omnia perturbant et non custodiunt doctrinam Evangelii, necesse est hoc quoque declarare, fugiendos esse etiam eos, qui consecutionem (ἀκολουθίαν) personarum a Domino nobis traditam invertunt aperte cum pietate pugnantes, et Filium ante Patrem, Spiritum sanctum ante Filium collocant. Immota enim et inviolabilis custodienda est consecutio, quam ab ipsa Domini voce accepimus dicentis: ... baptizantes eos in nomine P. & F. et Sp. s. *Basil.* Ep. 125 (78) nr. 3. Allerdings werden, wie wir oben §. 221 gesehen haben, die drei göttlichen Personen in manchen Stellen der heiligen Schrift auch in einer anderen Ordnung genannt, wie es die Construction der betreffenden Stellen mit sich brachte; worin auch ein Beweis der absoluten Gleichheit der göttlichen Personen liegt. Allein dadurch wird die Lehre der Väter über die Reihenfolge der Personen nicht entkräftet: denn nicht nur steht dieselbe durch die Tradition, sondern auch durch die Taufformel und durch die große Mehrzahl der Schriftstellen, namentlich durch jene fest, welche ex professo über die drei göttlichen Personen und ihr gegenseitiges Verhältniß sich aussprechen.

4) Proinde via ad Dei cognitionem est ab uno Spiritu per unum Filium ad unum Patrem. Et vice versa essentialis bonitas et secundum naturam sanctitas et regalis dignitas ex Patre per Unigenitum ad Spiritum permanat. *Basil.* De Sp. s. c. 18. nr. 47.

5) Discant, Spiritum eodem modo pronuntiari cum Domino, quomodo et Filius pronuntiatur cum Patre. Nomen enim Patris et Filii et Spiritus sancti similiter editum est. Itaque quemadmodum se habet Filius ad Patrem, ita et ad Filium se habet Spiritus secundum traditum in baptismo verborum ordinem. Quod si Spiritus Filio junctus est, Filius autem Patri, liquet ipsum etiam Spiritum Patri adjungi . . . Unus autem est Spiritus

dem Sohne die zweite, sondern, weil der Ordnung nach auf den Sohn folgend, die dritte Person der Gottheit ist, so gewiß hat er seinen Ursprung nicht im Vater allein, sondern auch im Sohne.

Diese Wahrheit wird noch mehr bestätigt und beleuchtet durch die so oft wiederkehrenden Untersuchungen, welche die Väter über die Frage anstellen, weßhalb der heilige Geist nicht Sohn des Sohnes genannt werden könne. Wir werden diese Frage selbst und den Unterschied zwischen generatio und processio in dem folgenden Kapitel behandeln. Hier interessirt uns nur der schlagende Beweis, der aus den betreffenden patristischen Untersuchungen für den Ausgang des Sohnes vom heiligen Geiste sich ergibt. Denn diese Frage hätte nicht einmal aufgeworfen werden können, wenn nicht der Ausgang des Geistes vom Sohne festgestanden hätte. Nicht minder beweisend ist es, daß die Väter, wie wir gesehen haben, das Eigenthümliche der processio Spiritus namentlich auch darin finden, daß der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgeht, während sie eine wesentliche Eigenthümlichkeit des Sohnes und seines Ausganges darin erblicken, daß er nur von Einem, dem Vater, ausgeht und daher auch in diesem Sinne der Unigenitus ist, der Einzige des Einzigen.

V. Aus allen bisherigen und manchen anderen Beweisen geht mit voller Evidenz hervor, daß die Kirche und die gesammte Christenheit, der Orient nicht minder, als der Occident, den Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne als eine unbestreitbare Offenbarungswahrheit stets geglaubt hat. Wenn daher das zweite ökumenische Concil den Worten des apostolischen Glaubensbekenntnisses: Credo in Spiritum sanctum, das Wort beisetzte: Qui *ex Patre* procedit, ohne des Sohnes ausdrücklich zu erwähnen, so konnte dieses unmöglich den Zweck und die Bedeutung haben, den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne zu leugnen, vielmehr setzt es denselben als eine von Niemanden bestrittene Wahrheit voraus.

Dieses haben wir bereits oben[1]) in Kürze gezeigt, wollen es aber hier den Schismatikern gegenüber noch näher begründen.

Der Ausdruck: „der vom Vater ausgeht" ist vom *Constantinopolitanum I.* ebenso wenig exclusiv gebraucht, als in der Schriftstelle — *Joann.* 15, 26 — welcher diese Formel ent-

---

sanctus ipse quoque singulariter enuntiatus, per unum Filium uni Patri copulatus ac per se complens glorificandam super omnia ac beatam Trinitatem. *Basil.* De Spir. s. c. 17. 18, nr. 43. 45. *Franzel.* l. c. p. 448.

1) §. 234, V, S. 354 ff.

nommen ist[1]). Daß das zweite allgemeine Concil durch seine Formel den Ausgang des heil. Geistes vom Sohne nicht in Abrede stellen wollte, folgt aus der Geschichte und dem Zwecke des Concils. Daß der Sohn Princip des heiligen Geistes sei, darin waren Katholiken und Macedonianer einig. Dagegen wichen letztere von der katholischen Wahrheit darin ab, daß sie den Ausgang des Geistes vom Vater leugneten und seinen Ausgang vom Sohne nicht auf immanente Wesensmittheilung durch Spiration, sondern auf Schöpfung zurückführten. Diesen doppelten Irrthum verwarf das Concil, indem es den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater declarirte, und seine wahre Gottheit und absolute Gleichheit mit dem Vater und Sohne aussprach. Mehr zu erklären, als die Verwerfung der entgegenstehenden Häresie erforderte, entsprach nicht dem Gebrauche der Kirche; wohl aber hätte das Concil, wenn es den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne verwerfen wollte, nach der Uebung der Kirche und der Natur der Sache alle Veranlassung gehabt, dieses ausdrücklich auszusprechen. Daß der Ausgang des Geistes vom Sohne als eine unbestrittene Wahrheit anerkannt war, geht ferner aus allen Stellen der Väter hervor, welche nach dem Concil diese Wahrheit bezeugen: denn wie hätten die großen Kirchenlehrer des vierten und des fünften Jahrhunderts den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne einmüthig, wie wir sahen, lehren können, wenn das Constantinopolitanum die Absicht gehabt hätte, diesen Ausgang stillschweigend in Abrede zu stellen? Allein nicht blos das: es bedienen sich die Väter des von den Häretikern zugestandenen Ausganges des heiligen Geistes vom Sohne in Verbindung mit der, von den Macedonianern geleugneten, von der göttlichen Offenbarung aber klar gelehrten und von der Kirche bekannten Gottheit des heil. Geistes, um daraus den Beweis seines Ausgangs vom Vater zu führen. Gerade deßhalb, sagten sie, weil Gott der heil. Geist vom Sohne ausgeht, ist er nothwendig auch der Geist des Vaters und geht von diesem aus, weil dem Vater und dem Sohne Alles gemeinsam ist und der Sohn Alles, was ihm eigen ist, vom Vater hat[2]).

Bedürfte es noch eines weiteren Beweises, so liegt derselbe in dem von Epiphanius uns bewahrten Glaubensbekenntnisse, welches

1) Letzteres ist oben §. 228, III, S. 245—253 nachgewiesen.

2) A Patre procedere dicitur (Spiritus), quia a Verbo, quod ex Patre esse conceditur, effulget. *Athanas.* Ad Serap. ep. 1, nr. 20. Sicut proprius est Filii Spiritus, naturaliter et in ipso existens et per ipsum procedens, ita et Patris. *Cyr. Al.* In Joann. p. 910. Cf. *Franzelin*, De Trin. Thes. 38, pag. 506 sq.

faſt allerwärts vor der Taufe abgelegt wurde, und welches den Ausgang des heiligen Geiſtes vom Vater und vom Sohne klar ausſpricht[1]).

Vergeblich bemühen ſich die Schismatiker, aus der Zeit vor Photius irgend ein ſtichhaltiges Zeugniß beizubringen, welches den Ausgang des heiligen Geiſtes von dem Sohne oder durch den Sohn in Abrede ſtellt. Nur einige Stellen verdienen eine nähere Betrachtung.

1. Man führt gegen den Ausgang des heiligen Geiſtes vom Sohne den Neſtorius, Theodor von Mopſueſtia und Theodoret als Zeugen an. Allein hätten auch dieſe unſere Wahrheit geleugnet, ſo wären offenbar neſtorianiſche und von der Kirche reprobirte Zeugen dem Conſens der Väter gegenüber ohne jegliches Gewicht. Allein aus triftigen Gründen iſt anzunehmen, daß weder das von Theodor verfaßte neſtorianiſche Glaubensbekenntniß[2]), noch die Cenſur Theodoret's gegen

1) Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα πιστεύομεν, τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ, καὶ κηρύξαν ἐν τοῖς προφήταις, καὶ καταβὰν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, λαλοῦν ἐν ἀποστόλοις, οἰκοῦν ἐν ἁγίοις· οὕτως δὲ πιστεύομεν ἐν αὐτῷ, ὅτι ἐστὶ πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα θεοῦ, πνεῦμα τέλειον, πνεῦμα παράκλητον, ἄκτιστον, ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον καὶ πιστεύομενον. *Ancorat.* 121. Ueber dieſes vorconſtantinopolitan. Glaubensbekenntniß vgl. Hefele, Conc.-Geſch. Bd. 2, S. 10. *Franzelin*, De Trin. p. 510 & 511.

2) Daſſelbe wurde von Chariſius dem Epheſinum Sess. VI. vorgelegt und darauf hin von dieſem verboten, ein anderes, als das nicäniſche Glaubensbekenntniß zu gebrauchen. Hergenröther, K.-G. Bd. 1, S. 316. Die betreffende Stelle dieſes nicht von Neſtorius, ſondern von Theodor verfaßten, aber von den Neſtorianern benutzten Bekenntniſſes lautet: Credimus . . in Spiritum sanctum, qui est ex Dei substantia, non tamen est Filius, est vero Deus existens essentia, utpote qui est ejusdem essentiae, cujus est Deus et Pater, ex quo secundum essentiam est; nos enim, inquit (Apostolus) non spiritum mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est, separans illum ab universa creatura Deoque conjungens, ex quo secundum essentiam est peculiari sibi ratione et diversa ab omnibus creaturis, quas non secundum essentiam, sed causalitate creationis ex Deo esse credimus; et neque Filium eum credimus, neque per Filium existentiam accepisse; profitemur autem Patrem perfectum persona, et Filium similiter, parique modo Spiritum sanctum, retenta doctrina pietatis, ut Patrem et Filium pariterque Spiritum sanctum non tres aliquas differentes essentias credamus, sed unam identitate deitatis agnoscendam. Mit Recht erachtet Franzelin (l. c. p. 513) dieſen auf die Trinität ſich beziehenden Theil des Glaubensbekenntniſſes für rechtgläubig — und bezieht die Worte, daß der heilige Geiſt nicht durch den Sohn ſeine Exiſtenz empfangen habe, lediglich auf die Macedonianiſche Lehre, daß der Sohn vom heiligen Geiſte erſchaffen ſei. Darauf deutet der ganze Context. Daß Theodor den Ausgang des heiligen Geiſtes vom Sohne nicht beſtritt, ergibt ſich aus ſeinem von Angelo Mai, Specil. Rom. t. 4, p. 525

den neunten Anathematismus des Cyrill[1]) die katholische Lehre von dem Ausgang des heiligen Geistes von Vater und Sohn, sondern lediglich die Macedonianische Irrlehre, daß der heilige Geist nur vom Sohne, und zwar durch Schöpfung, seinen Ursprung habe, bekämpft. Jedoch ist es möglich, daß Theodor von Mopsuestia und Theodoret bezüglich unserer Lehre minder klare und richtige Vorstellungen hatten und daß solche schon in jener Zeit hin und wieder im Orient, zumal im Bereiche der Antiocheni-schen Schule vorkamen, obwohl es auch aus dieser Schule an Zeugnissen[2]) für unsere Wahrheit nicht gänzlich fehlt.

2. Aus dem Zeugnisse des heil. Maximus[3]) wissen wir, daß die Monotheleten in Konstantinopel es dem Papst Martinus I. zum Vorwurfe machten, daß er in seinem, den Monotheletis-mus verwerfenden Synodalschreiben sage, daß der heilige Geist auch vom Sohne ausgehe. Aus welchem Beweggrund und in welchem Sinne die Monotheleten diesen Widerspruch gegen einen Ausdruck erhoben, der ohne jeglichen Widerspruch Seitens der Griechen bereits von Papst Hormisdas gebraucht worden war[4]), wissen wir nicht; aber das steht fest, daß der heil. Maximus weit entfernt war, in diesem Punkte den Monotheleten zuzustimmen, vielmehr rechtfer-

---

veröffentlichten Comment. zu Rom. 8, 11, insbesondere aus den Worten: Quod ex Filio etiam Spiritus non alienus a paterna deitate est. Das Nähere bei *Franz.* l. c.

1) Vgl. oben S. 404, Note 3. Daß Theodoret in den gegen Anath. IX Cyrilli gerichteten Worten: Siquidem Spiritum proprium Filii ut ejusdem cum eo naturae et ex Patre procedentem dixit, simul confitebimur et tanquam piam suscipiemus vocem; si vero tanquam ex Filio aut per Filium existen-tiam habeat, hoc ut blasphemum et impium rejiciemus, lediglich von der Macedonianischen Leugnung des Ausgangs vom Vater und der Erschaffung des heiligen Geistes durch den Sohn verstanden habe, dafür spricht auch die Entgeg-nung des Cyrill, welcher nur den Vorwurf des Macedonianismus zurückweist, dagegen mit dem Concil einfach die Lehre festhält, daß der heilige Geist der eigene Geist des Sohnes sei. Vgl. *Petav.* De Trin. l. 7, c. 17. *Franzel.* l. c. p. 516 ff. Hergenröther, Photius, B. 1, S. 686, welcher jedoch den Theodoret minder günstig beurtheilt.

2) So namentlich von Chrysostomus und Anastasius von An-tiochien. Hergenröther, Photius, B. 1, S. 690.

3) In dem auf dem Florentinum producirten Fragment aus seinem Schreiben an Marinus — *Harduin*, t. 9, p. 306. Die Aechtheit desselben wurde sowohl von Griechen, als von Lateinern von verschiedenem Standpunkte aus, aber ohne genügenden Grund bestritten. Hergenröther, Photius, B. 1, S. 691, Note 48.

4) S. oben S. 403, Note 1.

tigt er die Lehre der Lateiner und zeigt, daß sie mit der Lehre der griechischen Väter übereinstimme. Wenn er aber in dieser seiner Auseinandersetzung sagt, daß nur Eine αἰτία des Sohnes und des Geistes sei, nämlich der Vater, so versteht er unter αἰτία das principium principale: denn er lehrt ebenso klar, daß der Sohn vom Vater auch die active Spiration empfängt und mit ihm in ungetheilter Einheit Spirator des heiligen Geistes ist[1]). Wenn hiebei Maximus den Ausdruck „aus dem Sohne" meidet und lieber den Ausdruck „durch den Sohn" gebraucht[2]), so kann er deßhalb keineswegs, wie die Schismatiker behaupteten, als ein Gegner der katholischen Lehre angesehen werden, ist vielmehr ein Zeuge für dieselbe. Daß jener Widerspruch der Monotheleten ohne weitere Folge blieb, beweist gleichfalls, daß Martin I. durch sein Bekenntniß keineswegs mit dem Glauben der Kirche im Orient in Widerspruch getreten war. Wohl aber scheint es, als ob die orientalischen Theologen der späteren Zeit sich mehr noch, als früher üblich, des Ausdruckes „durch den Sohn" bedienten, den Ausdruck „aus dem Sohn" aber vermieden, um auf solche Weise die Principalität des Vaters hervorzuheben.

3. Diesen Sprachgebrauch finden wir auch bei Johannes Damascenus (De fide orthod. I, 8.), wenn er sagt: „Daß der Vater aus einem Anderen sei, sagen wir nicht, sondern wir nennen ihn den Vater des Sohnes. Deßgleichen nennen wir den Sohn nicht Princip[3]) oder Vater, sondern sagen vielmehr, daß er aus dem Vater und Sohn des Vaters ist. Vom heiligen Geiste endlich sagen wir, daß er aus dem Vater und des Vaters Geist ist; daß der Geist aus dem Sohne sei, sagen wir nicht, da-

1) Die Worte des heil. Maximus lauten: Consonantia protulerunt (sc. Romani) testimonia latinorum Patrum, nec non et Cyrilli Alexandrini de sacro ejus opere, quod in S. Evangelistam fecit Joannem, ex quibus non causam (αἰτίαν) Spiritus sancti Filium se facere monstraverunt. Unam enim norant causam Filii ac Spiritus esse Patrem (μίαν γὰρ ἴσασιν υἱοῦ καὶ πνεύματος τὸν πατέρα αἰτίαν), alterius quidem secundum generationem (γέννησιν), alterius vero secundum emissionem (ἐκπόρευσιν); sed ut hunc (sc. Spiritum) *per eum* (sc. Filium) *prodire* (δι' αὐτοῦ προιέναι) insinuarent, et hanc substantiae communionem et indissimilitudinem demonstrarent. Der Text, den Pitzipios (L'église orientale, p. 30) gibt, enthält nach dem Urtheil competenter Critiker Interpolationen unionsfreundlicher Griechen. Vgl. Hergenröther, Photius, I, S. 691, Note 50. *Franzelin*, De Trin. p. 494, nr. 1.

2) So auch Q. 63 in Script.: ὡς ἐκ τοῦ πατρὸς οὐσιωδῶς δι' υἱοῦ γεννηθέντος ἀῤῥάστως ἐκπορευόμενον.

3) αἴτιον, eine andere Lesart lautet: ἀναίτιον, ohne Princip. Beides läuft sachlich auf dasselbe hinaus.

gegen nennen wir ihn des Sohnes Geist; denn wenn Jemand den Geist Christi nicht hat, sagt der Apostel, der gehört ihm nicht an; und wir bekennen, daß er durch den Sohn erschienen sei und mitgetheilt werde. Denn es heißt: Er hauchte sie an und sprach zu seinen Jüngern: Empfanget den heiligen Geist. Gerade wie in der Sonne der Strahl ist und der Glanz; denn die Sonne ist Quelle des Strahles und durch den Strahl wird der Glanz uns mitgetheilt.“ Diese Stelle des letzten großen griechischen Theologen ist ein Hauptargument, das die Schismatiker für ihre Leugnung des Ausganges des heiligen Geistes vom Sohne geltend machen — aber ganz mit Unrecht: denn offenbar trägt diese Stelle nichts Anderes vor, als die katholische Lehre in der im Orient bevorzugten Form. Johannes Damascenus leugnet keineswegs den Ausgang des Geistes vom Sohne, sondern er lehret ihn vielmehr; nur sagt er, man gebrauche nicht den Ausdruck „aus dem Sohne“, und nenne den Sohn nicht „Princip“, welcher Name dem Vater vorbehalten sei. Der Geist gehe vom Vater durch den Sohn aus, sagte man, um dem Vater die Principalität zu wahren und dadurch auch auszudrücken, daß nur Ein Princip der Processio und Eine Processio ist. Dasselbe lehrt der Damascener hier und in anderen Stellen[1]). Daß er insbesondere den Ausgang durch den Sohn nicht lediglich von der Sendung und der Manifestation des heiligen Geistes nach Außen verstanden habe, geht aus der ganzen Lehre des heil. Johannes Damascenus, insbesondere aber daraus hervor, daß er nach Basilius sagt, der heilige Geist gehe vom Vater durch den Sohn aus, aber nicht in der Weise eines Sohnes, also durch Generation, damit nicht, wenn der Sohn einen Sohn habe, eine endlose Reihe von Söhnen daraus folge[2]). Es ist also bei dem Ausgange des Geistes aus dem Vater

1) Vgl. *Franzelin*, l. c. p. 406. Hergenröther l. c. S. 692, Note 54.

2) Spiritus sanctus est ex Patre per Filium et Verbum procedens, non tamen filiationis modo (υἱικῶς) . . . Si enim Spiritus filius Filii est, habebit et ipse filium, et ille alium, sicque in infinitum. *Ep. ad Jordan.* nr. 28. Wenn der heil. Thomas S. Th. 1, q. 36, a. 2, ad 3 den aus der oben angeführten Stelle hergenommenen Einwand dadurch zurückweist, daß Johannes von Damascus durch die Nestorianer und Theodoret zu der irrigen Auffassung, der Geist gehe nicht vom Sohne aus, gekommen, daß aber seine Autorität dem Consens der Väter und dem Urtheile der Kirche gegenüber kein Gewicht habe, so hat Thomas sicherlich den Damascener zu ungünstig beurtheilt. Das aber steht fest, daß, wenn auch dieser und andere Griechen geirrt hätten und insofern Vorläufer des Photius gewesen wären, dadurch die Häresie des letzteren nicht gerechtfertigt wird. Jedoch war dem heil. Thomas auch die dem Damascener günstigere Auslegung bekannt.

durch den Sohn nicht lediglich von einer Offenbarung desselben nach Außen, sondern von dem immanenten Ausgange einer göttlichen Person die Rede.

VI. Aus allem Bisherigen geht mit voller Gewißheit hervor, daß nach dem Glauben und der Lehre der orientalischen und der occidentalischen Väter die active Spiration dem Vater und dem Sohne in ungetheilter Einheit gemeinsam ist. Dagegen hatte die Kirche diese Wahrheit, da kein Anlaß dazu vorhanden war, weder durch eine allgemeine Lehrentscheidung declarirt und in eine bestimmte Formel gefaßt, noch sie ausdrücklich in das Glaubensbekenntniß aufgenommen.

Förmlich ausgesprochen wurde unsere Wahrheit zuerst auf einer Reihe spanischer Particularconcilien[1]).

Wahrscheinlich schon 447, gewiß aber durch das *Toletanum III* von 589 wurde das Filioque dem Nicäno-Constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisse eingefügt und dessen Recitirung und Gesang in der heiligen Messe vorgeschrieben. Von Spanien verbreitete sich dieser Gebrauch über das Frankenreich[2]), nach England[3]) und Norditalien. Auch das *Symbolum Athanasianum* enthält das Filioque[4]).

---

1) Schon auf dem Toletanum v. 447 s. oben S. 389, Note 2. Man hat zwar geglaubt, daß das Filioque in dem Glaubensbekenntniß dieser Synode auf eine spätere Zeit hinweise — Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 2, S. 289, Note 3 — allein ohne genügenden Grund. Hatte ja auch Leo d. Gr., der diese Plenarsynode der spanischen und lusitanischen Bischöfe veranlaßte, in seinem Schreiben an Turibius, das die Synode vor Augen hatte, das *Filioque* ausgesprochen. S. oben S. 403, Note 3. Das *Tolet. III* v. 589, bei der Rückkehr der Gothen unter Reccared zur Kirche, belegt c. 3 den mit dem Anathem, „der nicht glaubt, daß der heilige Geist vom Vater und Sohn ausgeht, und gleich ewig und gleich ist mit dem Vater und Sohn." Hefele, Conc.-Gesch., Bd. 3, S. 45. Ferner sprechen das Filioque aus das *Tolet.* IV. 633; VIII. 653; XI. 675; XII. 681; XIII. 683; XV. 688; XVII. 694. *Bracar.* III. 675. *Emerit.* 666. Hergenröther, Photius, Bd. 1, S. 693.

2) Schon Gregor von Tours († 595) stellte das Symbolum mit dem Filioque an den Anfang seines Geschichtswerkes. Hergenröther, Photius, I, S. 693. Auf der Synode von Gentilly bei Paris wurde mit dem Gesandten des griech. Kaisers Constantin Copronymus über die Bilderverehrung und den Ausgang des heiligen Geistes disputirt. Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 3, S. 228.

3) Die Synode von Hedtfeld bekennt das Filioque. *Harduin*, t. 3, p. 1131. Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 3, S. 228.

4) Spiritus sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Welche Bedeutung die Beisätze non factus, nec creatus, nec genitus gegenüber dem Macedonianismus und den Einwänden der Pneumatomachen haben, erhellt aus Früherem. Der vorstehende Satz a Patre et Filio

Carl der Große (Ep. ad Elipand.) und Alkuin (De fide Trin. De process. Spirit. s.) waren eifrige Vertheidiger des Filioque. Als aber die wahrscheinlich von Alkuin verfaßten Carolinischen Bücher den h. Tarasius und die Griechen wegen des Ausdrucks *Per Filium* tadelten, nahm Papst Hadrian I., der selbst ex Filio sagte, jenen Ausdruck als die gemeinsame Wahrheit genügend aussprechend in Schutz [1]). Auf der Synode von Friaul a. 796 vertheidigt bereits Patriarch Paulinus die Rechtmäßigkeit der Aufnahme des Filioque in das Symbolum.

Als fränkische Mönche im Anfang des 9. Jahrhunderts im Oelbergskloster zu Jerusalem das Filioque sangen, wurden sie von dem griechischen Mönche Johannes aus dem Kloster des heil. Sabas deßhalb der Häresie beschuldigt. Allein sie rechtfertigten sich vor dem Patriarchen von Jerusalem und wurde ihre Rechtgläubigkeit anerkannt; zugleich wandten sie sich deßhalb an Papst Leo III., der sie dem Schutze Carl's des Großen empfahl. Auf des letzteren Betreiben wurde 809 die Synode von Aachen gehalten, welche die Aufnahme des Filioque [2]) in das Symbolum bestätigt. Papst Leo III., dem die Beschlüsse des Concils vorgelegt wurden, bekräftigte in einer Unterredung mit der deßfallsigen Gesandtschaft die Glaubenswahrheit vom Ausgange des Geistes auch vom Sohne, aber er hielt die Aufnahme des Zusatzes in das Symbolum nicht für zweckmäßig und sprach den Wunsch aus, man möge denselben wieder in Abgang kommen lassen und sich, wie auch die Kirche Rom's thue, an das Altherkömmliche halten; nicht alle wichtigen dogmatischen Wahrheiten könnten in's Symbolum aufgenommen werden [3]). Allein die allgemeine Gewohnheit des größten Theiles des Abendlandes ließ sich nicht rückgängig machen. In der Mitte des eilften Jahrhunderts unter Papst Leo IX. ist die Reception des Filioque in Rom selbst vollendete Thatsache [4]).

findet sich fast in allen lateinischen Codices, und auch in griechischen Versionen; einige aber nennen nur den Vater. Vgl. *Diatribe in Symb. Quicunque. Migne*, Patr. gr. t. 28, col. 1567 sq. Vgl. oben Bd. 2, S. 77, Note 1.

1) Nähere Nachweise bei Hergenröther, Photius, I, S. 694.

2) Dasselbe wurde allgemein im Frankenreich und namentlich in der kaiserlichen Hofkapelle im Credo der heiligen Messe gesungen.

3) Eine genaue Darstellung dieser Vorgänge nebst Belegen s. bei Hergenröther, Photius, I, S. 696 ff. Die Acten über die Verhandlungen zwischen Leo III. und der fränk. Gesandtsch. bei *Harduin*, t. 4, p. 969.

4) Ueber die verschiedenen Meinungen bezüglich der Zeit der Reception s. Hergenröther, a. a. O. S. 705. Die Meisten nehmen an, es sei geschehen, als Benedict VIII. (1014—1015) auf Bitten Heinrich's II. das Symbolum in der heiligen Messe singen ließ.

VII. Eine förmliche und feierliche Declarirung durch die höchste kirchliche Lehrgewalt trat erst ein und mußte eintreten, als es sich um die Wiedervereinigung der schismatischen Griechen mit der Kirche handelte.

Denn Photius hatte den Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne förmlich geleugnet und dessen Ausgang vom Vater allein als Dogma aufgestellt[1]). Er hat auch bereits die ganze Argumentation aufgestellt, durch welche die Schismatiker bis auf den heutigen Tag die katholische Wahrheit und Beweisführung bekämpfen[2]). Diese Argumente des Photius und der Schismatiker betreffen theils den Zusatz zum Symbolum, theils das Dogma selbst.

1. In ersterer Beziehung behaupten sie, das Ephesinum und Chalcedonense habe, unter Strafe der Suspension und Excommunication jede Aenderung des Glaubensbekenntnisses verboten[3]), was man noch durch die Ablehnung eines Zusatzes zum Symbolum Seitens des *Chalcedonense* und *Nicaenum II*[4]), ja durch die Mißbilligung des Zusatzes Filioque Seitens Leo's III. zu bekräftigen sucht. Eine Widerlegung dieser stets von den Griechen in den Vordergrund gestellten[5]) Behauptung ist kaum nothwendig. Die Kirche hat auf dem Ephesinum nicht sich selbst ihres unveräußerlichen und wesentlichen Rechtes beraubt, den Glauben je nach Bedürfniß authentisch zu erklären, und, wie überhaupt Glaubensentscheidungen zu erlassen und ein Glaubensbekenntniß aufzustellen[6]), so auch

1) So wurde im Orient das Band der göttlichen Liebe, wie später im Abendland das Sacrament der Liebe, Schiboleth der Trennung.

2) Eine vollständige und genaue Auseinandersetzung davon nebst Widerlegung gibt Hergenröther, Photius, B. 3, S. 399—427.

3) *Ephes.* Act. 6, part. 1. Alteram fidem nemini licere proferre, vel conscribere, aut componere praeter eam, quae definita est a SS. Patribus Nicaeae congregatis etc. Dann folgt die Androhung der Suspension für Geistliche, der Excommunication für Laien. Insbesondere wird der Gebrauch solcher neugefertigter Symbola beim officiellen Gebrauch, z. B. bei der Aufnahme in die Kirche, verboten.

4) Daß das Ephesinum nicht Dei genitrix dem Bekenntniß eingefügt, ist auch ein beliebter Einwand der Schismatiker; allein dieser Zusatz war schon deßhalb überflüssig, da das Nicänische, und schon das apostolische Glaubensbekenntniß die Wahrheit, daß der Eine Sohn Gottes wahrhaft Sohn Mariä ist, klar ausspricht.

5) So auf den Unionsverhandlungen zu Ferrara-Florenz. Die 16 Sitzungen zu Ferrara wurden fast allein mit dem angeblichen Ephesinischen Verbote zugebracht. Vgl. *Harduin*, t. 8, namentl. in SS. VII sq. Hefele, Conc.-Gesch., Bd. 7, §. 810. Besonders gründlich wird unser Gegenstand in den Reden des Erzbischofs von Rhodus und des Bessarion erörtert.

6) Wenn die Kirche überhaupt Glaubensentscheidungen erlassen, und den Glauben näher erklären kann, so kann sie es auch im Glaubensbekenntnisse.

letzteres — nicht durch Veränderung des Glaubens und durch Zusätze zu der geoffenbarten und überlieferten Wahrheit, sondern durch nähere Explication[1]) — zu ergänzen und zu vervollkommnen. Nicht gegen die höchste kirchliche Autorität selbst, sondern gegen Privatpersonen und einzelne Kirchenobere ist das Verbot gerichtet, Zusätze zum Symbolum zu machen, wie auch die Veranlassung des ephesinischen Canons, das von Charisius vorgelegte nestorianische Glaubensbekenntniß zeigt[2]). Hat ja das nicänische das apostolische, und das constantinopolitanische das nicänische Glaubensbekenntniß ergänzt. Wenn das vierte und siebente allgemeine Concil einen Zusatz zum Glaubensbekenntnisse ablehnten, so thaten sie es, weil sie einen Zusatz nicht für nothwendig und zweckmäßig erachteten, nicht weil ihnen das Recht dazu fehlte. Dasselbe gilt von dem übrigens nur in einer Unterredung mit dem fränkischen Gesandten geäußerten Wunsche Leo's III.[3]).

Doch die Schismatiker bekämpften die Aufnahme des Filioque in das Glaubensbekenntniß nur deßhalb, weil sie die darin enthaltene Wahrheit leugneten. Daher forderte die Kirche auf den Unionssynoden von den Griechen nur die Anerkenntniß dieser Wahrheit, während sie ihnen den liturgischen Fortgebrauch des alten Symbolums ohne Zusatz gestattete.

1) Vgl. Bd. 2, §. 106.

2) S. oben S. 420, Note 2.

3) Alles hier zu Sagende faßt Thomas zusammen, wo er das Ephesinische Decret, daß zum Nicänischen Bekenntniß kein Zusatz solle gemacht werden, erklärt. Dicendum quod doctrina fidei sufficienter tradita fuit in synodo Nicaena. Unde S. Patres in sequentibus synodis non intenderunt aliquid addere, sed propter insurgentes haereses id, quod implicite continebatur, explicare studuerunt . . . Et per hunc modum dicendum est, quod processio Spiritus sancti a Filio implicite in Symbolo Constantinopolitano continetur, in quantum continetur ibi, quod procedit a Patre. Quia quod de Patre intelligitur oportet et de Filio intelligi, cum in nullo differant, nisi quia hic est Filius, ille Pater. Sed propter insurgentes errores eorum, qui Spiritum a Filio esse negabant, conveniens fuit, ut in Symbolo poneretur: non quasi aliquid additum, sed explicite interpretatum, quod implicite continebatur. Sicut, si insurgeret haeresis, quae negaret Spiritum sanctum esse factorem coeli et terrae, oporteret hoc explicite poni, cum in praedicto Symbolo hoc non dicatur, nisi de Patre. Er fügt bei: Sicut autem posterior Synodus potestatem habet interpretandi Symbolum a priore Synodo conditum, ac ponendi aliqua ad ejus explanationem, ut ex praedictis patet: ita etiam Romanus Pontifex hoc sua auctoritate potest, cujus auctoritate sola Synodus congregari potest, a quo sententia Synodi confirmatur, et ad ipsum a Synodo appellatur; quae omnia patent ex gestis Chalcedonensis Synodi. *De Potent.* q. 10, a.

2. Auf die Gründe, wodurch Photius und seine Anhänger ihre Behauptung des Ausganges des heiligen Geistes vom Vater allein stützen, brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Ihre Beweise aus der Schrift gründen sich lediglich auf *Joann.* 15, 26[1]); als ob nicht nach ihrer eigenen Exegese der Ausgang des Geistes vom Vater, auch wenn diese Eine Stelle fehlte, durch alle jene anderen Stellen feststünde, welche den Geist als den Geist des Vaters, der von ihm gesendet und verheißen ist, bezeichnen; und als ob nicht durch dieselben Ausdrücke der heiligen Schrift auch der Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne bewiesen wäre[2]). Ihren Traditionsbeweis aber stützen sie einzig auf die Erklärung des Constantinopolitanum I und auf solche Stellen der Väter, welche vom Ausgang des heiligen Geistes vom Vater sprechen, ohne dessen Ausgang vom Sohne ausdrücklich zu erwähnen, was, wie wir gesehen haben, den Macedonianern gegenüber natürlich war; ferner auf die oben erklärten Stellen von Theodoret, Maximus und Johannes Damascenus. Die zahlreichen Zeugnisse der Schrift und der Väter für den Ausgang vom Sohne dagegen suchen sie, im Widerspruche mit dem klaren Texte und der Natur der Sache, dadurch zu entkräften, daß sie dieselben von der bloßen Sendung — als ob diese bei einer göttlichen Person anders, als nur ratione originis möglich wäre — oder von der bloßen Mittheilung der Gnaden und Gaben des heiligen Geistes, oder von der bloßen Consubstantialität zwischen Sohn und Geist verstehen — als ob die Consubstantialität zweier göttlichen Personen nicht deren auf der relatio originis beruhenden Unterschied voraussetzte. Wir haben die Unbegründetheit dieser Auslegungen an den betreffenden Orten unseres Schrift- und Traditionsbeweises genügend nachgewiesen. Die rationes theologicae des Photius aber werden in dem folgenden Kapitel durch die speculative Erörterung des Trinitätsdogma's ihre Erledigung finden. Nur Das muß hier hervorgehoben werden, daß der Haupteinwand des Photius und seiner Anhänger auf einer falschen Voraussetzung, weil auf einem Mißverständnisse oder einer Mißdeutung der katholischen Lehre, nämlich auf der Annahme beruht, daß wir zwei von einander verschiedene Principien der Spiration und zwei Spirationen behaupten, woraus allerdings die Aufhebung der göttlichen Monarchie, ein doppelter Geist und somit eine Quaternität in Gott und andere Absurditäten folgen würden. Daß aber diese Voraussetzung

1) S. oben S. 245, Note 1.

2) Vgl. oben §. 228, III, S. 245 ff.

völlig unbegründet ist, ergibt sich schon, wie wir gesehen haben, aus der klaren Lehre der Schrift und Väter, wonach die active Spiration des heiligen Geistes dem Sohne durch seine ewige Zeugung vom Vater mitgetheilt und ihm in untheilbarer Einheit mit dem Vater eigen ist. Um aber hierüber jeden Zweifel unmöglich zu machen, hat die Kirche unter Zustimmung der Griechen schon auf dem zweiten allgemeinen Concil zu Lyon feierlich ausgesprochen, daß der heilige Geist ewiglich vom Vater und Sohne, nicht wie von zwei Principien, sondern als von Einem Princip und durch Eine Spiration ausgeht, und jene mit dem Anathema belegt, welche entweder den ewigen Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne leugnen, oder aber freventlich behaupten, daß er von beiden, aber nicht als von Einem Princip, sondern als von zwei Principien ausgehe[1]). Dieselbe Erklärung wurde auf dem allgemeinen Concil von Florenz in dem Unionsdecret Eugen's IV. wiederholt, mit der Erklärung, daß dadurch dasselbe ausgedrückt werde, was die Väter durch die Formel, der heilige Geist gehe vom Vater durch den Sohn aus, ausgesprochen haben[2]). Weßhalb aber das Concil der lateinischen, durch das *Lugdunense II* näher erklärten Formel vor der griechischen Formel den Vorzug gab[3]), und welches der

---

1) Der betreffende can. 1 des *Lugd. II* lautet: Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus sanctus aeternaliter ex Patre et Filio non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit. Hoc professa est hactenus, praedicavit, et docuit, hoc firmiter tenet, praedicat et docet et profitetur Sancta Romana Ecclesia, mater omnium fidelium et magistra: hoc habet orthodoxorum Patrum atque Doctorum Latinorum pariter et Graecorum incommutabilis et vera sententia. Sed quia nonnulli propter irrefragabilis praemissae veritatis ignorantiam in errores varios sunt prolapsi; nos hujusmodi erroribus viam praecludere cupientes, sacro approbante Concilio, damnamus et reprobamus omnes, qui negare praesumpserint, aeternaliter Spiritum sanctum ex Patre et Filio procedere, sive etiam temerario ausu asserere, quod Spiritus sanctus ex Patre et Filio tanquam ex duobus principiis, et non tanquam ex uno procedat. In dem Glaubensbekenntniß Michaels des Paläologen heißt es: Credimus et Spiritum sanctum, plenum et perfectum verumque Deum ex Patre Filioque procedentem, coaequalem et consubstantialem, et coomnipotentem, et coaeternum per omnia Patri et Filio.

2) Die Worte des Unionsdecretes s. oben S. 409, Note 3.

3) Als die Griechen die dem Bekenntniß des Tarasius entnommene Formel, der Sohn gehe vom Vater durch den Sohn aus, beantragten, erklärten die Lateiner, sie könnten diese Formel nicht annehmen, weil sie den Gedanken nahe lege, daß der Ausgang des Geistes vom Sohne ein anderer, als der vom Vater sei, und weil überdies es scheinen könnte, als ob der Geist vom Vater durch den

Sinn[1]) seiner Formel sei, war zuvor durch die sorgfältigsten Verhandlungen mit den Griechen und die genauesten Erklärungen beider Theile festgestellt worden.

Sohn wie durch einen Canal oder ein Werkzeug ausgehe. At Latini bene exposuerunt illud *Per*, sicuti volebant, dicentes: Vox illa *Per* estne diversa ab *Ex* an non? Respondent Graeci, diversa est. Dicunt Latini: Si ergo alia est actio praepositionis *Ex*, et alia est actio praepositionis *Per*, erunt juxta responsionem duae actiones, altera Patris, altera Filii: at hoc inconveniens est. Verum praepositionem *Per* nulla ratione admittimus, timentes dogma illud, per canalem, sive per instrumentum: sed dicimus Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio ut ab unico principio unica actione — ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς καὶ ἐνεργείας. *Act. Conc. Flor. Harduin.* tom. 9, col. 378. Auch deßhalb scheute man das διὰ τοῦ υἱοῦ und andere Ausdrücke der Griechen, weil die Schismatiker darunter ihre Irrlehre verbargen. Namentlich behaupteten sie, daß, mit Ausnahme des ἐκπορεύεσθαι ἐκ, alle anderen Ausdrücke nicht den immanenten Ausgang des heil. Geistes, sondern lediglich seine Sendung nach Außen und das Hervorgehen von Wirkungen und Gaben des heiligen Geistes ausdrücke, wie das Beſſarion in ſeiner Erklärung zu ſeiner dogmatiſchen Rede mit den Worten auseinanderſetzt: Sciendum, quod cum doctores dicant, Spiritum sanctum ex Patre per Filium procedere, vel profluere, et cetera similia; et ex hoc appareat Filium quoque Spiritus sancti principium esse, quod contra eos facit, his quatuor evasionibus veritatem evadere conantur. Primo namque, cum rarissime dicunt doctores, Spiritum sanctum ex Patre per Filium procedere, saepissime vero, mitti, profluere, prodire, emanare, scaturire, oriri et hujusmodi, fecerunt sibi hanc voluntariam distinctionem, quod videlicet verbum *Producere* duntaxat significaret hypostaticam et personalem Spiritus sancti emanationem; cetera vero vocabula charismatum et donorum in nos distributionem, et temporalem in mundum ejus missionem, quam etiam per Filium fieri concedunt. Secundo dicunt, quod ideo dicitur ex Patre per Filium, non quia Filius est principium Spiritus sancti, sed quia Pater et Filius sunt nomina relativa; alterum vero relativorum non potest dici, quin intelligatur alterum; ideo dicendo: *Ex Patre*, necesse est etiam Filium nominare propter vim ipsius relationis. Tertio consubstantialitatem Patris et Filii causam esse ajunt, ut ex Patre per Filium Spiritum esse dicatur: cum enim ejusdem substantiae sit Pater et Filius, necessario cum dicitur *Ex Patre*, oportet ut dicatur etiam *Per Filium*. Quarto, quia non nunquam, rarissime tamen et apud poëtas . . . praepositionem *Per* aliquando repererunt idem significare, quod praepositio *Cum*: dicunt Spiritum sanctum ideo dici ex Patre per Filium procedere, quia ex Patre cum Filio simul procedit. Et his modis omnes illas autoritates exponunt sive pervertunt. *Harduin* t. 9, col. 374.

1) Dieſes geſchah namentlich durch die zuerſt mündlich und dann in folgenden Worten ſchriftlich gegebene Erklärung der Lateiner: Quoniam Graeci calumniantur nos, affirmantes duo principia (ἀρχὰς) duasque causas (αἰτίας) poni a nobis in sancta et consubstantiali Trinitate; dicimus in scripto ita:

§. 238.

Kirchliche Entscheidungen gegenüber den Irrthümern der mittleren und neueren Zeit.

In dem Kampf mit den antitrinitarischen und christologischen Häresien des Alterthums und dem Photianismus war die kirchliche

---

Credimus in unum Deum Patrem; et in unum Filium unigenitum ex Patre natum; et in unum Spiritum sanctum habentem quidem ex Patre suam subsistentiam (ὕπαρξιν) sicut et Filius, sed etiam ex Filio procedentem (ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορευόμενον): unum quippe dicimus Filii et Spiritus causam (αἰτίαν), nempe Patrem; illius quidem per generationem, hujus vero per processionem. Sed ne identitatem unitatemque (τὸ ταὐτὸν καὶ ἕν) ab hypostasibus non re differententem, sed ratione tantum et actu intelligendi asseveremus, et nulla suspicio sit, Spiritum sanctum esse ex solo Patre, triumque substantia, quae unica est, in tres partes dissecta cuipiam videatur, vocem illam, *Ex Filio*, pronuntiamus in symbolo, et propterea dicimus Spiritum sanctum procedere ex Patre et Filio ut ab unico principio. Nach langen Berathungen erklärten die Griechen die volle Uebereinstimmung ihres Glaubens und der Lehre der griechischen Väter, mit dem Glauben der Lateiner und der Lehre der occidentalischen Väter. Unter den Erklärungen der orientalischen Kirchenfürsten heben wir die des Patriarchen von Constantinopel und die des Dorotheus von Mitylene hervor. Ersterer erklärte: Quoniam testimonia sanctorum Patrum orientalium et occidentalium audivimus, quorum aliqua asserunt Spiritum sanctum procedere ex Patre et Filio; aliqua vero ex Patre per Filium, licet vox ista, *Ex Filio*, idem sit quod *Per Filium*; et *Per Filium* idem sit, quod *Ex Filio:* nos tamen omissa voce, *Ex Filio*, dicimus, Spiritum sanctum procedere ex Patre per Filium aeternaliter et substantialiter, tamquam ex uno principio et causa: praepositione *Per* hic significante causam in sancti Spiritus processione. Die Worte des Dorotheus von Mitylene sind sowohl durch ihren theologischen Werth, als dadurch merkwürdig, weil sie so klar das beklagenswerthe Mißverständniß auseinandersetzen, welches hauptsächlich die Orientalen von den Occidentalen trennte. Nachdem er erzählt, wie er von Jugend auf gegen die römische Kirche wegen des Filioque gekämpft, weil dadurch zwei Principien in der heiligen Trinität behauptet würden, fährt er fort: Nunc autem celebrata synodo, et dogmate examinato, aliter se habere sententiam, nunc reperi, ac putabam. Dicunt enim Latini. Patrem ut Patrem esse Filii Patrem, et Filium ut Filium esse Patris Filium, cum sint haec relativa et ad aliquid: Spiritum vero sanctum per se neque ad Patrem referri, neque ad Filium, quatenus Pater et Filius, cum non sit ad aliquid; Spiritus enim ut Spiritus ad spirantem debet referri: spirantem autem esse Patrem et Filium nulla infirmaverit ratio: est enim Patris spiritus, est etiam Filii spiritus, et: *Ego in Patre, et Pater in me est*; et: *Qui videt me, videt et Patrem meum.* Spirat ergo Pater et Filius Spiritum sanctum per unam spirativam seu productivam potentiam. Examinatis itaque diligenter sanctis comperi omnes consona dicere; quamquam Occidentales apertius, quam Orientales loquuntur. Orientales enim *effundi, emitti, egredi, manare, scaturire,*

und theologische Lehrentwickelung der Trinitätslehre zur vollkommensten Ausbildung gelangt. Doch gaben gewisse, zunächst wissenschaftliche Irrthümer der mittleren und späteren Zeit Anlaß, einige Punkte unseres Dogma's noch näher zu präcisiren.

I. Nach dem Berichte des heil. Anselmus, sowie des Ivo von Chartres und Abälard's, verwarf eine 1092 in Soissons von Reinald von Rheims gehaltene Synode die trinitarische Irrlehre des Roscelin von Compiegne[1]), welcher in Folge seines extremen Nominalismus und der Anwendung desselben auf die Trinitätslehre behauptete, daß die drei göttlichen Personen drei von einander getrennte Dinge seien, wie drei Engel oder drei Seelen; so jedoch, daß nur Ein Wille sei und Eine Macht[2]). Hiernach betrachtete

---

profluere, et id genus alia; sunt etiam qui dicunt, per Filium procedere. Occidentales autem expresse planeque asserunt, Spiritum sanctum etiam ex Patre procedere, atque ab unico principio produci. Quos et ego sequens meam pronuntio sententiam, quod Spiritus sanctus procedit ex Patre et Filio tanquam ab uno principio, et non a duabus causis; neque enim Pater est una causa, et Filius altera Spiritus sancti causa: unam quippe novi causam Filii et Spiritus sancti, Patrem; unumque principium Patrem et Filium, cum audio Spiritum sanctum ex Patre et Filio. Ita sentio, atque ita profiteor coram Deo et hominibus. *Harduin*, t. 9, col. 398. Vgl. Hefele, Conc.-Gesch., B. 7, S. 707—721.

1) Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 5, S. 181.

2) Roscelin hatte sich auf Lanfrank und Anselm berufen. Epist. l. 2, ep. 41 ad Falconem (*Migne*, Patr. lat. t. 158, col. 1192) weist der heil. Anselm dieses zurück und referirt hiebei die Lehre des Roscelin in folgender Weise: Audio . . . quia Roscelinus clericus dicit, in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres Angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas: aut Patrem et Filium esse incarnatum, et tres deos vere posse dici, si usus admitteret. Auf Grund des letzten Satzes nahmen Einige (vgl. *Gotti*, Verit. rel. christ. t. 2, c. 88.) an, Roscelin habe beides behauptet: es seien auch die beiden anderen Personen Mensch geworden, und es könnten drei Götter, wenn der Gebrauch es gestattete, gelehrt werden. Allein aus Anselm's beiden anderen Berichten über die Roscelinische Irrlehre — Epist. l. 2, ep. 3 ad Joann. (*Migne*, l. c. col. 1187) und *De fide Trinit. et de incarn. Verbi.* c. 1. (*Migne*, l. c. col. 262) — sowie aus der Natur der Sache geht klar hervor, daß es sich so verhält, wie im Texte gesagt ist. Obiger Satz im Briefe an Fulco hat also denselben Sinn, wie das Dilemma in *De fide Trin.* c. 1: Cum adhuc in Becci Monasterio essem abbas, praesumta est a quodam clerico in Francia talis assertio: Si in Deo, inquit, tres personae sunt una tantum res (die katholische Lehre) et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli, aut tres animae; ita tamen ut potentia et voluntate omnino sint idem (die Lehre Roscelin's): ergo Pater et Spiritus cum Filio est incarnatus (die falsche Folgerung aus der katholischen Lehre, welche er dieser zu Last legt). Ebenso l. c. c. 3. Die Lehre

Roscelin die drei Personen als drei nicht nur der Persönlichkeit, sondern auch dem Wesen nach von einander real verschiedene Dinge, das ihnen gemeinsame Wesen aber nur als etwas Gedachtes, und demgemäß die von ihm behauptete Einheit des Willens nur als die moralische Uebereinstimmung der drei Willen und die Einheit der Macht und als eine Gleichheit derselben, wie solche zwischen verschiedenen Wesen besteht[1]). Wenn er nach dem Berichte Anselm's beifügte: wenn der Gebrauch es erlaubte, könnte man in Wahrheit sagen, es seien drei Götter — oder man müsse bekennen, auch der Vater und der Geist seien Mensch geworden — so ist offenbar ersteres Roscelin's eigene Meinung, letzteres aber imputirt er mit Unrecht seinen Gegnern. Nach seinem nominalistischen Systeme argumentirte er nämlich: Wirklich ist nur das Einzelne; behauptet ihr also, daß das Eine Wesen wirklich sei, so sind die drei Personen nur verschiedene Namen desselben Wesens, wie die Sabellianer lehrten. Sein Irrthum bestand also darin, daß er nicht erkannte, daß die drei Personen zwar der Relation, nicht aber dem Wesen nach drei verschiedene Dinge sind, weil er überhaupt das esse relativum und das esse absolutum in Gott nicht unterschied und somit wähnte, wenn man drei real verschiedene Personen in Gott annehme, man auch annehmen müsse, daß sie ihrem absoluten Sein nach verschieden seien; wenn man aber die Einheit des Wesens, den Einen Gott als etwas Reales nehme, die drei Personen nur als drei verschiedene Namen, nicht aber als real verschieden betrachtet werden könnten[2]).

Roscelin's; da dieser auch nach seinem Widerruf in Soissons dieselbe fortwährend behauptete, veranlaßte Anselm zur Abfassung seines genannten Buches von der Trinität und der Incarnation.

1) So mußte Roscelin die Einheit des Willens und der Macht fassen; hätte er sie als wahre numerische Wesenseinheit genommen, so stünde er mit sich selbst in Widerspruch. So sagt auch Anselm *Ep. 35 ad Joann.*: Quod ergo dicit tres personas tres res, aut vult intelligi secundum tres relationes, id est secundum quod Deus dicitur Pater, et Filius, et a Patre et Filio procedens Spiritus; aut secundum id quod dicitur Deus. Sed si ipsas tres relationes dicit tres res esse, superflue hoc dicit. Nullus enim negat hoc modo tres personas esse tres res. Quod si dicit tres personas esse tres res secundum quod unaquaeque persona est Deus, aut tres deos vult constituere, aut non intelligit quid dicit. (*Migne*, l. c. col. 488.)

2) Dieses setzt ausführlich und klar Anselm *De fide Trin.* cap. 3 auseinander, dessen Inhalt er kurz und gut in den Worten zusammenfaßt: Non sunt tres dii: et quamquam sint tres res personales (oder relativae), una tamen est res essentialis. Näheres hierüber im folgenden Kapitel. Einstweilen genüge hier folgende klare Stelle des heil. Thomas: Si Pater et Filius et

Nach dem Gesagten kann man die Lehre Roscelin's als Tritheismus bezeichnen[1]). Wir werden diesem Irrthum bei dem Abt Joachim wieder begegnen, dessen Lehre, zugleich mit anderen die Trinität berührenden Irrthümern, durch das vierte allgemeine Lateranconcil verworfen wurde.

Unter den Sätzen Abälard's, welche schon durch die Synode von Soissons vom Jahre 1121[2]) und ausführlicher durch die Synode von Sens vom Jahre 1140 verworfen wurden, befinden sich auch solche, welche die Trinität betreffen[3]). Die Capitula der letzteren Synode wurden von Papst Innocenz II. bestätigt. Hiernach, sowie nach den Ausführungen des heil. Bernhard[4]), läßt sich nicht

---

Spiritus sanctus non re sed ratione differunt, nihil prohibet unum de altero praedicari, sicut vestis et tunica de se invicem praedicantur; et similiter Pater esset Filius, et e converso, quae est haeresis Sabelliana. Unde dicendum est, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres res, ut Augustinus dicit in libro de doctrina christiana, si res pro re relativa accipitur. Si enim sumatur pro absoluto, sic sunt una res, ut idem Augustinus dicit. *De Potent.* q. 9, a. 5, ad 14.

1) Es mag dahin gestellt bleiben, ob Roscelin ein jedes dieser drei Wesen als ganzen unendlichen Gott dachte und somit den Widersinn dreier unendlicher Wesen annahm, wie wahrscheinlich die ob. S. 389, Note 1 erwähnten monophysitischen Tritheisten, oder ob er sie wie Theile betrachtete, welche die Trinität constituiren, wie dieses die Meinung jener Triformier war, welche Augustin mit den Worten erwähnt: Est alia (haeresis) quae triformem sic asserit Deum, ut quaedam pars ejus sit Pater, quaedam Filius, quaedam Spiritus sanctus, hoc est, quod Dei unius partes sint, quae istam faciant Trinitatem, velut ex iis partibus compleatur Deus, nec sit perfectus in se ipso Pater, vel Filius, vel Spiritus sanctus. *De haeres.* 74.

2) Hefele, Conc.-Gesch., Bd. 5, §. 610. Nach Otto von Freisingen (De gest. Frid. I, 47) ist Abälard zu Soissons wegen sabellianischer Meinungen verurtheilt worden. Namentlich habe er behauptet, „wie Obersatz, Untersatz und Schlußsatz nur ein Satz sind, so auch Vater, Sohn und Geist nur ein Wesen."

3) Zu Sens wurden namentlich folgende Sätze verurtheilt: 1. Quod Pater sit plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus sanctus nulla potentia. 2. Quod Spiritus sanctus non sit de substantia Patris, aut Filii. 3. Quod Spiritus sanctus sit anima mundi. *Denzinger*, Enchir. nr. 310—312.

4) Namentlich im 1. Brief, den Bernhard im Auftrag der Erzbischöfe von Sens und Rheims an den Papst schrieb. *Ep.* 189. Tract. c. Abael. Bernhard beschuldigt den Abälard arianischer Lehren: Ponebat in Trinitate gradus, in majestate modos, numeros in aeternitate. Deum Patrem plenam esse potentiam; Filium quamdam potentiam; Spiritum sanctum nullam potentiam; atque hoc esse Filium ad Patrem quod quamdam potentiam ad potentiam, quod speciem ad genus, quod aereum sigillum ad aes .. Nonne plus quam Arius hic? So sagt auch Bernhard gegen die Behauptung Abälard's: Spiritum sanctum quidem procedere ex Patre et Filio, sed minime ex Patris esse

bezweifeln, daß die Schriften Abälard's die gerügten Irrthümer enthalten[1]), wenn auch Abälard diese Irrthümer desavouirt und an anderen Stellen die Trinitätslehre richtig vorgetragen hat[2]).

Der Rationalismus und der Charakter Abälard's machen solche Irrthümer und Widersprüche sehr begreiflich. Es ist jedoch nicht nothwendig, auf dieselben hier näher einzugehen, da sie keine dogmengeschichtliche Wichtigkeit haben und der Kirche nicht zu einer näheren Präcisirung des Trinitätsdogma's Anlaß gaben.

Wichtiger ist der aus einem falschen und extremen Realismus hervorgegangene Irrthum des Gilbert de la Porré[3]). Indem er seine Theorie, daß das Einzelwesen, welches ist (id *quod* est) von seiner Wesenheit, wodurch es das ist, was es ist (id *quo* est) real verschieden sei, auf Gott übertrug, lehrte er, wie einen realen Unterschied zwischen Gott und der Gottheit oder göttlichen Wesenheit[4]), so auch einen realen Unterschied zwischen den drei göttlichen Personen und dem göttlichen Wesen. Demgemäß sagte er, es sei Eine Wesenheit, durch welche die drei Personen Gott sind, aber man dürfe nicht sagen, es seien die drei Personen zusammen, oder es sei eine jede Person für sich, selbst das göttliche Wesen — was allerdings der katholische Glaube lehrt. Daher beschuldigte man ihn mit Recht, daß er einen vierfachen realen Unterschied und somit eine Quaternität in Gott lehre. Vor Papst

---

Filiive substantia . . . Aut ergo fateatur cum Ecclesia Spiritum sanctum de substantia illorum esse, a quibus non negat procedere; aut certo cum Ario consubstantialitatem deneget, et praedicet aperte creationem. Hätte Abälard die göttlichen Personen nur als Eigenschaften und Thätigkeiten erfaßt, so träfe ihn mehr der Vorwurf des Sabellianismus. Vgl. *Stöckl*, Gesch. der Philos. des Mittelalters, Bd. 1, §. 68.

1) Einen Nachweis hiefür gibt *Natalis Alexander* H. E. Saec. XI & XII, Dissert. VII, art. 6.

2) Besonders in seiner nur noch in Fragmenten vorhandenen Apologie, wo er namentlich die oben angeführten Sätze als ihm fremd erklärt und verwirft. In einem deßfallsigen Briefe an Heloise schreibt er: „Ich glaube an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, den einen wahren Gott, der die Dreiheit in den Personen so bewährt, daß immer die Einheit in der Substanz bewahrt bleibt. Ich glaube, daß der Sohn dem Vater in Allem gleich ist, nämlich an Ewigkeit, Macht, Willen und That. Ich horche nicht auf Arius, der, von verkehrter Vernunft, ja von dämonischem Geiste verleitet, Stufen in die Trinität einführte . . . Auch bekenne ich, daß der heilige Geist dem Vater und Sohn im Wesen und in Allem gleich ist . . . Ich verdamme den Sabellius und die Patripassianer." Hefele a. a. O. S. 426.

3) Näheres über ihn und seine Lehre bei *Stöckl*, Gesch. der Philos. des Mittelalters, Bd. 1, §. 79—83. Gesch. d. Philos. §. 86.

4) S. oben Bd. 3, §. 168, III, 2, S. 418 ff.

Eugen III. auf dem Concil von Rheims (1148)[1]) durch den heil. Bernhard und den Prämonstratenser Abt Gottschalk seines Irrthums überführt, widerrief er denselben. Eugen III. aber verbot den Commentar des Gilbert zu des Boëtius Buch De Trinit. und erklärte es als einen Irrthum, in Gott einen realen Unterschied zwischen Wesen und Person zu behaupten[2]).

II. Durch diese vorausgegangenen wissenschaftlichen Irrthümer sowohl, als durch die Irrthümer und Häresien seiner Zeit, die zunächst ihm zur Beurtheilung vorlagen, war das vierte allgemeine Concil im Lateran veranlaßt, das Trinitätsdogma auf's Neue auszusprechen und jenen Abirrungen gegenüber noch schärfer zu präcisiren.

1. Die orientalischen[3]) und occidentalischen[4]) Neu-Manichäer traten, wie mit der wahren Gotteslehre, so auch mit dem Trinitätsdogma, das sie theils gnostisch und subordinatianisch, theils sabellianisch auffaßten, in Widerspruch. Hauptsächlich ihnen gegenüber betont das Glaubensbekenntniß des *Lateranense IV* einestheils die Einheit und absolute Einfachheit Gottes, als der Einzigen schöpferischen Ursache aller Dinge; anderntheils enthält es eine sehr genaue Formulirung des Trinitätsdogma's, worin (im Hinblick auf den alsbald zu betrachtenden Vorwurf Joachims gegen den Lombarden) besonders hervorgehoben ist, daß die Personen Subject der immanenten göttlichen notionalen Acte sind; daß dagegen alle Ursächlichkeit nach Außen dem Wesen als solchem und somit den drei Personen in der Einheit des Wesens eigen ist, was besonders bezüglich der Schöpfung und der Verursachung der Incarnation hervorgehoben wird[5]).

---

1) Hefele, Conc.-Gesch., Bd. 5, S. 459—462. Vgl. S. 445—450.

2) Ne aliqua ratio in Theologia inter personam et naturam divideret. Vgl. oben Bd. 3, S. 419, Note 2.

3) Paulicianer und Bogomilen. Eine genaue Darlegung ihrer Lehre gibt Hergenröther, K.-G., Bd. 1, S. 936 ff.

4) Katharer, Albigenser. Ihre Lehren s. bei Hergenröther, K.-G., Bd. 1, S. 938 ff.

5) Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens, et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino: Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque: absque initio, semper ac sine fine: Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens: consubstantiales et coaequales, et coomnipotentes et coaeterni: unum universorum principium: creator omnium visibilium et in-

2. Joachim da Cölio, Abt zu Floris in Calabrien[1]), wähnte, der Lombarde sei durch den von ihm aufgestellten Satz, daß Vater, Sohn und Geist das Eine göttliche Wesen sind, welches als solches weder zeugend, noch gezeugt, noch hervorgehend ist[2]), in Häresie verfallen: denn dadurch setze er eine Quaternität in Gott, nämlich die drei Personen, und im Unterschied von ihnen das göttliche Wesen. Dem gegenüber behauptete Joachim, es sei in Gott nicht Ein einziges Wesen, welches Vater, Sohn und Geist ist, sondern es seien nur die drei Personen. Indem er aber nun, um der Lehre der Kirche, wie er meinte, zu genügen, nichtsdestoweniger lehrte, die drei Personen seien Eine Wesenheit, Substanz oder Natur, verstand er diese Wesenseinheit nicht im richtigen katholischen Sinne, sondern nahm sie, hierin dem Roscelin ähnlich, für eine bloße gedachte Collectiveinheit, „wie viele Menschen Ein Volk oder Eine Kirche sind". Dadurch fiel er offenbar in Tritheismus, indem nach ihm die drei Personen drei von einander physisch gesonderte göttliche Wesen sind, die nur durch ihre Aehnlichkeit und moralische Uebereinstimmung eine Einheit bilden; wofür sich Joachim auch auf von ihm falsch ausgelegte Schriftstellen, namentlich auf *Joann.* 17, 21 berief.

Dieser von ihm also referirten Lehre des Joachim[3]) gegenüber

---

visibilium, spiritualium et corporalium . . . Et tandem unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus. . . *Harduin*, T. 7, p. 15. c. 1 de summa Trin. 1, 1.

1) Vgl. Hergenröther, Bd. 1, S. 929.

2) *1 Sent.* dist. 5, wo diese Wahrheit mit vielen Argumenten dargelegt wird. Heben wir nur folgenden Satz hervor: Ita etiam non est dicendum, quod divina essentia genuit Filium: quia cum Filius sit divina essentia, jam esset Filius res a qua generatur; et ita eadem res seipsam generaret. Ita etiam dicimus, quod divina essentia non genuit. Cum enim una et summa quaedam res sit divina essentia, si divina essentia essentiam genuit, eadem res seipsam genuit, quod omnino esse non potest: sed Pater solus genuit Filium, et a Patre et Filio procedit Spiritus sanctus.

3) Damnamus ergo et reprobamus libellum seu tractatum, quem Abbas Joachim edidit contra Magistrum Petrum Lombardum, de unitate seu essentia Trinitatis, appellans ipsum haereticum et insanum, pro eo quod in suis dixit sententiis, quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens: unde asserit, quod ille non tam Trinitatem, quam quaternitatem astruebat in Deo, videlicet tres personas, et illam communem essentiam quasi quartam: manifeste protestans, quod nulla res est, quae sit Pater, et Filius et Spiritus Sanctus; nec est essentia, nec substantia, nec natura: quamvis

erklärt Innocenz III. unter Zustimmung des allgemeinen Concils: Wir aber glauben und bekennen mit Petrus dem Lombarden, daß Ein höchstes Wesen (Ding, Etwas) ist, unbegreiflich und unaussprechlich, welches wahrhaft ist der Vater, der Sohn und der heilige Geist, die drei Personen zugleich, und einzeln eine jede derselben, und daß deßhalb in Gott nur eine Dreiheit ist, nicht eine Vierheit: weil eine jede der drei Personen jenes höchste Wesen (Ding) ist, nämlich die göttliche Wesenheit, Substanz oder Natur, welche allein der Urgrund aller Dinge, und außer welchem nichts gefunden werden kann; und dieses Wesen ist weder zeugend, noch gezeugt, noch ausgehend, sondern der Vater ist es, welcher zeugt, und der Sohn, der gezeugt ist, und der heilige Geist, der ausgeht, auf daß Unterschiede seien in den Personen und Einheit in der Natur[1]). Daher ist

concedat, quod Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus sunt una essentia, una substantia, unaque natura: verum unitatem hujusmodi non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur: quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, et multi fideles una Ecclesia juxta illud: Multitudinis credentium erat cor unum, et anima una; et: Qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum illo. Item: Ille qui plantat, et qui rigat, unum sunt; et: Omnes unum corpus sumus in Christo. Rursus in libro Regum: Populus meus, et populus tuus, unum sunt. Ad hanc autem suam sententiam astruendam illud potissimum verbum inducit, quod Christus de fidelibus inquit in Evangelio: Volo, Pater, ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus, ut sint consummati in unum. Non enim (ut ait) fideles Christi sunt unum, i. e. quaedam una res, quae communis sit omnibus, sed hoc modo sunt unum, id est, una Ecclesia, propter catholicae fidei unitatem, et tandem unum regnum, propter unionem indissolubilis charitatis, quemadmodum in canonica Joannis Apostoli epistola legitur: Quia tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt. Statimque subjungitur: Et tres sunt, qui testimonium dant in terra: Spiritus, aqua et sanguis: et hi tres unum sunt: sicut in quibusdam codicibus invenitur. *Lat. IV cap. 2. Definit. c. Abbat. Joach. et Amalric.* *Denzinger*, Enchir. nr. 358. Genau ebenso referirt der heil. Thomas (*Opusc.* 24) die Lehre Joachim's.

1) Nos autem sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus; tres simul personae, ac sigillatim quaelibet earundem: et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas: quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina: quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest: et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit: ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura.

der Vater zwar ein Anderer, der Sohn ein Anderer, der heilige Geist ein Anderer, nicht aber etwas Anderes; sondern durchaus dasselbe, was der Vater ist, ist der Sohn, und der heilige Geist — und das versteht der rechte und katholische Glaube unter dem Ausdrucke: sie sind einander consubstantial. Denn der Vater hat dadurch, daß er von Ewigkeit den Sohn zeugte, ihm seine Substanz gegeben, wie der Sohn selbst spricht: Was der Vater mir gegeben hat, ist größer als Alles (*Joann.* 10, 29). Auch kann man nicht sagen, daß er einen Theil seiner Substanz ihm gegeben, einen Theil sich selbst zurückbehalten habe; da die Substanz des Vaters untheilbar, weil durchaus einfach ist. Aber auch das kann man nicht sagen, daß der Vater durch die Zeugung seine Substanz auf den Sohn übertragen habe, als ob er so sein Wesen dem Sohne gegeben hätte, daß er dasselbe nicht für sich zurückbehielt; sonst hätte er ja aufgehört Substanz zu sein. Es ist daher offenbar, daß der Sohn durch seine Geburt ohne jegliche Minderung des Vaters Substanz empfing. So haben Vater und Sohn dieselbe Substanz, und ist dasselbe Wesen Vater und Sohn, und deßgleichen der von beiden ausgehende heilige Geist[1]).

Nachdem das Lateranensische Decret noch die falsche Anwendung der von Joachim angezogenen Schriftstellen zurückgewiesen, erklärt es: Wenn also Jemand sich unterfinge, die Meinung oder Lehre des vorgenannten Joachim in dieser Beziehung zu vertheidigen oder zu billigen, so soll er als Häretiker von Jedermann gemieden werden[2]). Abt Joachim selbst hatte sich, wie das Decret ausdrücklich bemerkt, ganz dem Urtheil der römischen Kirche unterworfen und also seinen Irrthum zurückgenommen.

1) Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud: sed id, quod est Pater, est Filius, et Spiritus Sanctus idem omnino; ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur. Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit, juxta quod ipse testatur: Pater quod dedit mihi, majus omnibus est. Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit, et partem ipse sibi retinuerit: cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi: alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit: et ita Pater et Filius habent eandem substantiam: et sic eadem res est Pater et Filius, nec non et Spiritus Sanctus ab utroque procedens.

2) Si quis igitur sententiam vel doctrinam praefati Joachim in hac parte defendere vel approbare praesumpserit, tanquam haereticus ab omnibus evitetur.

3. Dasselbe Decret verwirft endlich mit wenigen Worten die Lehre des Amalrich von Bena (Chartres), „dessen Geist der Vater der Lüge so verblendet hat, daß seine Lehre nicht sowohl als eine Häresie, denn vielmehr als ein Widersinn zu erachten ist[1])." Diese Lehre ist nämlich ein vollendeter Pantheismus, der dem Trinitätsdogma — in täuschendem Anschluß an den damals im Schwange gehenden, auch von Joachim vorgetragenen Wahn von den aufeinanderfolgenden Reichen des Vaters, Sohnes und Geistes — eine modalistisch-pantheistische Deutung gab[2]), wie er ähnlich alle Dogmen in seinem Sinne deutete.

III. Durch diese Definitionen des Lateranense IV in Verbindung mit den bereits oben betrachteten Erklärungen der Unionssynoden von Lyon und Florenz war die Trinitätslehre auf das

1) Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Amalrici, cujus mentem sic pater mendacii excaecavit, ut ejus doctrina non tam haeretica, quam insana sit censenda.

2) Vollkommen wurde diese pantheistische Irrlehre erst in der Schule des Amalrich, insbesondere durch den Goldschmied Wilhelm und David v. Dinanto (der bereits zu wesentlich materialistischer Vorstellung fortgeschritten) ausgebildet und in der Secte der Brüder und Schwestern des freien Geistes fortgepflanzt. Eine kurze Darstellung dieser Lehre gibt Hergenröther (K.-G., Bd. 1, S. 933 (1. Aufl.) mit folgenden Worten: „Alles ist Eins und Eins ist Alles. Ein Sein liegt Allem zu Grunde, das nur in seinen verschiedenen Erscheinungsformen erkannt werden kann. Gott ist Alles; Schöpfer und Geschöpf sind Eines. Gott der Vater ward in Abraham, der Sohn in Maria incarnirt, der heilige Geist wird täglich in uns Fleisch. In der Periode des Vaters herrschte das mosaische Gesetz; als es aufhörte, begann die Periode des Sohnes, an die Stelle des jüdischen Cultus traten die christlichen Sacramente. Im Zeitalter des heiligen Geistes hören auch diese auf, es herrscht nur die Liebe und das Bewußtsein, daß Gott in jedem Christen Mensch geworden, die Auferstehung schon geschehen ist. In Verbindung der Lehren der Apokalyptiker mit dem Pantheismus erschien der Vater als die reale Weltperiode, in der blos das Sinnenleben herrschte, der Sohn als die ideal-reale, in der die äußere Welt noch nicht ganz von dem Geiste beherrscht war, der heilige Geist als die rein ideale Weltperiode, in der der Sieg des Geistes über die äußere Welt eintritt, alles Ceremonielle aufhört, jeder sich seiner Würde bewußt wird, der heilige Geist sich in Allen incarnirt. Die Inspiration ward gedacht als ein Sammeln des Geistes in sich selbst, Propheten, Apostel und Dichter als einander gleich; Gott sollte ebenso in einem Ovid wie in einem Augustin gesprochen haben. Der Himmel und die Hölle ward auf die Erde beschränkt, der Zustand der Sünde in die Beschränkung des Menschen auf Raum und Zeit, die Seligkeit in das Gottesbewußtsein, in das Wissen von dem Einen und Allen gesetzt." Man sieht daraus, daß weder die falsche Mystik einer viel späteren Zeit, noch die moderne Speculation etwas producirt hat, was nicht bereits dem Mittelalter bekannt gewesen und nicht von der Kirche verurtheilt und von der Scholastik widerlegt worden wäre.

allseitigste, vollkommenste und schärfste formulirt. Das Ergebniß dieser ganzen großartigen Lehrentwickelung hat nochmals Eugen IV. in dem Decret für die Jacobiten zusammengefaßt, indem er hiebei den, von der kirchlichen Wissenschaft längst als Axiom feststehenden, weil durch das Dogma selbst und die Ueberlieferung der Väter gegebenen Satz auch autoritativ aussprach, daß in Gott Alles Eins ist, bezüglich dessen nicht der Gegensatz der Relation (relatio originis) besteht[1]).

IV. Mit der kirchlichen Lehrentwickelung war auch die theologische durch die großen Scholastiker, deren Lehrdarstellung wir in dem folgenden Kapitel mit der speculativen Erklärung unseres Dogma's verbinden werden, zu einer solchen Präcision und Vollendung gelangt, daß Abirrungen und Controversen auf dem Boden der Kirche und der kirchlichen Wissenschaft kaum mehr möglich waren. Nur außerhalb der Kirche wiederholten sich auch bezüglich der Trinitätslehre in verschiedenen Formen längst überwundene Irrlehren. Erst als in neuerer Zeit die Lehrautorität der Kirche allzusehr in Mißachtung gefallen, vielfach Kenntniß und Verständniß ihrer Lehrentscheidungen geschwunden und man der alten und ächten kirchlichen

1) Das Bekenntniß, so weit es die Trinität betrifft, lautet: Sacrosancta Romana ecclesia, Domini et Salvatoris nostri voce fundata, firmiter credit, profitetur et praedicat, unum verum Deum omnipotentem, incommutabilem et aeternum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum in essentia, trinum in personis: Patrem ingenitum, Filium ex Patre genitum, Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedentem. Patrem non esse Filium, aut Spiritum Sanctum; Spiritum Sanctum non esse Patrem, aut Filium: sed Pater tantum Pater est, Filius tantum Filius est: Spiritus Sanctus tantum Spiritus Sanctus est. Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus Sanctus simul de Patre procedit et Filio. Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres Dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, *omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.* Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto: Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto: Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio. Nullus alium aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. Aeternum quippe et sine initio est, quod Filius de Patre exstitit; et aeternum ac sine initio est, quod Spiritus Sanctus de Patre Filioque procedit. Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se: et est principium sine principio. Filius quidquid est aut habet, habet a Patre: et est principium de principio. Spiritus Sanctus quidquid est aut habet, habet a Patre simul et Filio. Sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium: sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium.

Wissenschaft den Rücken gekehrt, war es möglich, daß auch innerhalb der Kirche auf's Neue beklagenswerthe Verirrungen bezüglich des Trinitätsdogma's in mannigfaltigen Formen sich zu zeigen anfingen und die Kirche zur Correctur derselben aufforderten. Hierauf müssen wir noch einen Blick werfen.

A. Die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts wollten bezüglich der Trinitätslehre der alten katholischen Lehre treu bleiben; allein bei der grundsätzlichen Lostrennung von der lebendigen Lehrautorität, bei der mehr und mehr überhand nehmenden Geringschätzung und Vernachlässigung der heiligen Väter und bei der Verschmähung der Scholastik konnten auch bezüglich anderer, als der zunächst bestrittenen Dogmen mannigfaltige Verirrungen nicht ausbleiben. So begegnen wir bald auf außerkirchlichem Boden allen Hauptformen antitrinitarischer Irrthümer.

1. Bereits in der ersten Zeit der protestantischen Reformation zeigt sich ein arianisirender Subordinatianismus. Das interessanteste Beispiel ist der dem späteren Semiarianismus verwandte subordinatianische Tritheismus des Calabresen Valentin Gentilis. Ihm war der Vater allein der wahre Gott, das göttliche Wesen; der Sohn und der Geist sind von Gott nach seinem Willen hervorgebrachte geistige Wesen, demselben untergeordnet, nicht schlechthin unendlich, wie er; aber auch nicht geschaffen, wie die Creaturen, sondern von Gott dem Vater „unaussprechlich vermöge seiner göttlichen Fruchtbarkeit vor aller Zeit gezeugt" respective „propagirt [1])" — unklare Vorstellungen, welche, wenn sie

1) Folgende Sätze des V. Gentilis mögen genügen, seine und seiner Anhänger Ideen kennen zu lernen: Proth. VI. Pater non est hypostasis sive persona in uno Deo; sed teste Apostolo est unus ille Deus, a quo omnia. VIII. Solus Pater αὐτόθεος i. e. a nullo superiore numine essentiatus, sed a se ipso Deus. IX. Qui unum Deum in tres proprietates, seu personas distinguit, vel sibi praestigias facit, vel necessario unius Dei substantiam dividit, atque discerpit. X. Deus habuit vim generandi, ac propagandi, quia voluit: ideo et λόγον ante saecula genuit, et Spiritum propagavit. XI. Aeterna λόγου substantia principium et originem habet, quatenus genita et distincta sit, non quatenus sit, non enim est ex nihilo creata, aut de aliqua non exstante materia facta, sed de immensa substantia illius summi Dei genita. XX. Genitus a genitore substantiali numero differt, non potestate, sententia, aut diversitate naturae. XXI. Unus Deus et unus λόγος ejus duae sunt naturae ejusdem substantiae intelligentis, id est, duo aeterni spiritus consubstantiales, congruo gradu, ordine et proprietate distincti. XXII. Plures spiritus immensae substantiae esse non possunt. Solus Pater est Spiritus ἀγέννητος, universitatis auctor, immensaeque substantiae; Filius vero spiritus est ex Patre ineffabiliter genitus, paternae voluntatis exequutor, ac pro

nicht, wie bei den Arianern, doch nur eine Erschaffung des Sohnes und Geistes verhüllen, nur einen emanatistischen Sinn haben können.

2. In dem Socinianismus[1]) tritt wieder der alte Monarchianismus der Ebioniten, Theodotianer und Artemoniten zu Tage, auf welche man sich auch socinianischerseits als auf die Träger des wahren Urchristenthums berief. Gott ist nach socinianischer Lehre einpersönlich[2]), Christus purer Mensch, der heilige Geist eine göttliche Kraft und Wirksamkeit[3]). Doch hielt der Socinianismus noch den übernatürlichen Ursprung Christi aus Maria der Jungfrau und den göttlichen Namen, die Herrschaft und eine untergeordnete Anbetung und Anrufung Christi fest, welches letztere auf eine Art Apotheose zum Lohne seiner Tugenden zurückgeführt wird[4]).

---

generationis modulo circumscriptibilis genitus. XXIII. Confusio trium in unum et eundem numero spiritum fundamentum et origo omnium errorum est. *Bellarmin*, Controv. tom. 1 De Christo. l. 1, c. 2. Diese Sätze des Gentilis sind recht lehrreich. Es geht aus denselben klar hervor, daß er den Kernpunkt des trinitarischen Mysteriums, die numerische und absolute Wesenseinheit beim relativen Personenunterschied, leugnete; allein wie die späteren Semiarianer sich möglichst dem Nicänischen Dogma anschließen wollten, dadurch aber offenbar in subordinatianischen Emanatismus verfielen, so auch Gentilis, wenn er auch denselben möglichst einzuschränken sucht. Vgl. Thes. XXII. Als Geistesgenossen des Gentilis werden Blandrata (Biandrate), die Arminianer Episcopius, Curcelläus u. A. angeführt.

1) Möhler, Symbolik, §. 87 ff.

2) Der Katechismus von Raskau, den man als symbol. Buch der Socinianer betrachten kann, bezeichnet q. 70 als Hauptgrundsatz der Gotteslehre, ut cognoscamus, in essentia Dei unam tantum personam esse. Dies wird q. 74 also bewiesen: Hoc sane vel hinc patere potest, quod essentia Dei sit una numero, quapropter plures numero personae in ea esse nullo pacto possunt.

3) Quod quaero de spiritu sancto nunc mihi dicis? Resp. Nempe, illum non esse personam aliquam, a Deo, cujus est spiritus, distinctam, sed tantummodo ipsius Dei vim et efficaciam quandam. *Christ. Rel. instit. II*, fol. 652. Möhler, Symbolik, S. 619, Note 2.

4) Dominum Jesum pro Deo agnoscere tenemur, id est, pro eo, qui in nos habet potestatem divinam, et cui nos divinum exhibere honorem obstricti sumus. *Cat. Rascov.* q. 236. In quo is honor divinus Christo debitus consistit? Resp. In eo, quod, quemadmodum adoratione divina eum prosequi tenemur, ita in omnibus necessitatibus nostris ejus opera implorare possumus. L. c. q. 237. Ipsi Jesu tantam in coelo et in terra, tanquam obedientiae scilicet usque ad mortem crucis insigne praemium, potestatem dedit. *Socin. De just.* Bibl. frat. Pol. t. 1, f. 601. Möhler a. a. O.

Der Socinianismus wurde von Paul IV. und nochmals von Clemens VIII. ausdrücklich verworfen[1]).

In dem englischen Unitarismus und dem deutschen vulgären Rationalismus kam die Lehre Socin's sehr allgemein zur Herrschaft, nur daß die Ueberreste des christlichen Supernaturalismus, welche die Socinianer theilweise noch beibehalten hatten, abgestreift wurden[2]).

Aber nicht nur der vulgäre Rationalismus, sondern auch die einseitige und ausschließliche Betonung des subjectiven und praktischen Momentes und eines falschen Spiritualismus und innerlichen Christenthums bei Wiedertäufern und Mennoniten, Quäkern, mährischen Brüdern, Herrnhutern und Methodisten führte mehr und mehr, wie zu einer Auflösung des historischen in einen innerlichen geistigen Christus, so auch zu einer Zurücksetzung und Verflüchtigung des Trinitätsdogma's[3]).

S. 616, nr. 2. Schon frühzeitig spalteten sich übrigens die Socinianer in zwei Parteien, wovon die eine die Anrufung Christi behauptete, die andere verwarf. In dieser Anrufung und Anbetung Christi erblickten die einen etwas Götzendienerisches, die anderen eine Wiedereinführung der katholischen Heiligenverehrung. Uebrigens sind die oben angeführten Stellen des Socinianischen Katechismus auch ein Beweis, welche Macht der allgemeine Glaube an die Gottheit Christi und die Evidenz der beßfallsigen Schriftaussprüche selbst über die Socinianer ausübte. Eine ausführliche Widerlegung der socinianischen Argumente aus Schrift und Vätern, wie sie namentlich ihr bedeutendster Theologe, Krell, zusammengestellt, gibt *Prudentius Maranus*, De divinitate Christi.

1) Constitutio „*Cum quorundam*“: *Pauli IV* a. 1555; Breve „*Dominici gregis*“ *Clementis VIII* a. 1603. *Denzinger*, Enchir. nr. 880.

2) Vielfach begann man damit, die Wichtigkeit der Trinitätslehre für das Christenthum zu bestreiten. So suchte schon Töllner, der selbst eine subordinatianische Trinitätslehre vortrug, nachzuweisen, daß die Trinität nicht zu den Grundlehren des Christenthums gehöre. Von da war nur ein Schritt zur Lehre eines Wegscheider (Instit. §. 93), daß das Trinitätsdogma zu jenen Lehren gehöre, quae justa auctoritate certoque fundamento destituta sunt. Vgl. Hagenbach, Lehrb. d. Dogmengesch., Bd. 2, §. 296.

3) Ueber diese Secten vgl. Möhler, Symb., 2. Buch. Schon ein Theil der alten Wiedertäufer verwarf die Gottheit Christi. So war Ludwig Hetzer Unitarier und Wiedertäufer. Möhler a. a. O. S. 478. (5. Aufl.) Bengel (Abriß der Brüdergem.) wirft Zinzendorf vor, daß er dem Vater die Weltschöpfung abspreche und überhaupt Vieles, das auch dem Vater zukomme, dem Sohn ausschließlich zuschreibe, dem heiligen Geist aber eine Mutterschaft als Personalcharakter aufdränge. Quäker und Herrnhuter enthielten sich des Wortes Trinität und meinten dadurch, daß sie sich nur biblischer Ausdrücke bedienten, theologische Streitigkeiten zu verhüten, eine Anschauung, die auch in pietistischen Kreisen sehr verbreitet ist. In dieser Beziehung macht Möhler

3. Der sabellianische Modalismus kehrte sowohl in theistischer, als pantheistischer Form wieder. Schon der Antitrinitarier Servet hatte in seiner vielfach an Paul von Samosata und Photin erinnernden Lehre der Trinität eine modalistische Deutung gegeben[1]).

Ein fanatischer Antitrinitarier war Swedenborg; als Modalisten kann man ihn insofern bezeichnen, als er die drei Personen als „drei Objecte Eines Subjectes" oder als „drei Attribute" der Einen göttlichen Person, d. h. als drei verschiedene Manifestationen derselben darstellte. Auch der patripassianische Gedanke, daß der einpersönliche Gott in Christus die Menschheit angenommen, findet sich bei ihm[2]).

4. Der alte Gnosticismus ist in der Theosophie Jakob Böhme's und seiner Anhänger insofern wieder erstanden,

(a. a. O. S. 536, Note 1) folgende treffende Bemerkung: „Auch bei den heidnischen Culten finden wir keine dogmatischen Streitigkeiten, weil sie keine Lehre hatten, und Nichts zu denken gaben, sondern nur zu phantasiren und zu fühlen. Wären die ältesten Christen den Quäkern so ähnlich gewesen, wie diese sich schmeicheln, wir hätten längst kein Christenthum mehr; denn dieses beruht auf einer, von der höchsten Intelligenz ausgesprochenen Lehre; Begriffe und Ideen liegen seinen Thatsachen zum Grunde, so daß es durch jene erst wahre Gefühle und ächtes Leben erzeugt. Uebrigens habe ich selten Jemanden kennen gelernt, der sich gegen den kirchlichen Sprachgebrauch erklärte, ohne zugleich gefunden zu haben, daß ihm auch das Dogma ziemlich gleichgiltig sei; denn nur in wenigen Fällen treibt jene mit der heiligen Schrift getriebene Superstition zu dem von uns getadelten Verfahren an, durch welches man blos ihre Worte für heilig, alles Andere aber für profan hält, eine Superstition, mit welcher sich die sonstigen Ansichten der Quäker von der heiligen Schrift auch nicht wohl wohl vereinigen ließen. Sie bedienen sich z. B. der Worte Trinität, Person u. s. w. nicht, wenn von Vater, Sohn und dem heiligen Geiste und ihrem gegenseitigen Verhältnisse die Rede ist; dafür ist aber auch ihre Lehre nach dieser Richtung hin so unbestimmt gehalten, daß sich Arianer, Sabellianer, Photinianer, sogar Samosatener ihrer Formeln bedienen können. Nun ist freilich keinen Störungen Raum gegeben, aber nur darum — weil kein Gegenstand mehr zu Erörterungen vorhanden ist." In diesem vagen, subjectivistischen Sinne ist es auch gemeint, wenn die evangelische Allianz die Trinität und die Menschwerdung unter ihre 9 Glaubensartikel aufgenommen hat. Vgl. Jörg, Gesch. d. Protestantism. in s. neuesten Entwickelung., Bd. 1, S. 335 ff.

1) Gott, lehrte er (De trinitatis erroribus libri VII; Christianismi restitutio), als die ununterschiedene Einheit heiße Vater; insofern er sich dem Menschen Jesus mitgetheilt hat, Wort; als den Creaturen, in Weise einer Weltseele, und insbesondere innerlich der Seele des Menschen sich mittheilend, heiliger Geist. Calvin behauptete, daß Servet dieses pantheistisch verstanden habe. Vgl. den Artikel Servet im K.-Lex. v. Wetzer und Welte.

2) Möhler, Symbol. §. 79.

als er die Trinität aus einem theogonischen Processe und aus diesem hinwiederum die Kosmogonie in einer emanatistischen Weise erklärt[1]).

1) Dorner entwirft in seiner Gesch. d. protest. Literatur folgendes Bild von der auf die Entwickelung der protestantischen speculativen Theologie vielfach einwirkenden Lehre Böhme's. „Böhme hat dem Princip des Werdens nachgespürt und die Weltentstehung mit dem trinitarischen Problem combinirt. Im Anfang war der Urkund (Ungrund) das erste Principium als ein finster Thal. Darin ist Herb, Bitter, Feuer, Grimmigkeit und Zornigkeit; das ist nicht Gott und ist doch der innerliche erste Quell, der in Gott dem Vater ist, darnach er sich nennt einen zornigen Gott. Aber es ist auch da in ihm das ewige Gemüth, das stehet in Aengstlichkeit und Sehnen, das faßt in sich eine Lust, sich selbst offenbar zu werden und wird Wille zu gebären . . . So gebieret das erste principium in der Kraft, die das Gemüth füllet, den Sohn, das ewige Herze Gottes, das milde Licht aus dem finsteren Feuer erboren von Ewigkeit, und aus der Kraft, die in diesem Lichte ist, gehet hervor der heilige Geist. Böhme denkt Gott ewig regsam und gleichsam wallend, um eine Welt mit zahllosen Centris hervorzubringen und all den Reichthum des zur Offenbarung drängenden Urwillens zu entfalten. Seine Trinität soll die Schöpfung ermöglichen durch das Princip des Willens in dem Vater, die ewige unzerstörliche Natur in Gott, die er auch die Empfindlichkeit der Liebe oder den Sohn nennt, und durch den Geist, der den Glanz der Majestät ausbreitet. Wirklich wird die Welt dadurch, daß Gott, der die Urbilder der Schöpfung im Spiegel der Weisheit in seiner ewigen Natur schaut, sich bewegt und das ewige Wort sich ausspricht. Zunächst aber kommt es nur zu idealen Schöpfungen nicht aus Nichts, sondern aus Gott in drei verschiedenen die Trinität abbildenden Kreisen. Zu dieser unserer materiellen Welt kam es erst durch einen Abfall in jenen Geisterkreisen, durch Lucifers Sturz. Böhme will das Böse nicht als bloßen Mangel, sondern als den titanischen Versuch gedacht wissen, die Ordnung der Principien umzustürzen. Was in Gott ewig niedergehalten ist, das Princip der Ichheit oder Selbstheit, das er Zorn oder Grimm nennt, das hat Lucifer ergriffen und in sich entfesselt; so ist er zum Feuergeist geworden, hat auch in der Creatur Liebe und Zorn mit einander in Streit gebracht und ein Feuer in ihr entzündet, wodurch die göttliche Einheit ihrer Kräfte sich auflöste und erstarrte. Wir müssen, meint er, für das Böse bis in die Tiefen der Gottheit forschen, denn obwohl Gott auch nicht den Vorgedanken des Bösen gehabt, weil er schon sein Licht getrübt hätte, so ist doch das Böse der Creatur in dem ersten gleichsam für sich wirkenden Princip, durch dessen Entfesselung die göttliche Ordnung umgestürzt wird, gewurzelt. Nach dem Fall Lucifers mit seinem Kreis ward der Mensch an seine Stelle gesetzt, bestimmt, alle jene drei Kreise der idealen Schöpfung, die den Dreieinigen abbildeten, zu einigen. Aber die drei Principien sind in ihm noch „in schiedlicher" (löslicher), nicht in einiger Weise; so konnte er fallen und fiel. Und gegen die wachsende Sünde erregte sich der göttliche Zorn. Doch ist in Gott der Zorn nie ganz vom milden Lichte der Liebe getrennt. Und da die Zeit erfüllet war, bewegte die gefallene Menschheit die göttliche Liebe zur Offenbarung. Sie trat hervor aus dem Schooße des Weibes; Mensch geworden war sie ganz den menschlichen Schicksalen anheim gegeben, dem Werden, dem Kampf und der Versuchung. Um den in der Welt durch

5. In der neueren protestantischen Theologie ist der sabellianische Grundgedanke in mannigfaltigster Weise ausgebeutet worden; in deistischem Sinne bei der Menge der vulgären Rationalisten und in dieser Gestalt ist er vielfach selbst in den populären Unterricht übergegangen[1]); in pantheistischer Form bei Schelling[2]) und Hegel[3]), aber auch in jener speculativen

---

die Sünde ausgebrochenen Feuergrimm zu löschen, versenkte sich Christus selbst in diesen Feuergrimm, starb und bezwang die Finsterniß, ward Erlöser der Natur und der Menschheit, Stifter eines neuen schöneren Paradieses, daran wir Theil nehmen nicht durch bloße Stille und Gelassenheit, sondern dadurch, daß der Wille der Creatur mit dem göttlichen Willen sich eint, und das ist der aus der Reue und Stille geborene Glaube, durch den die Seele bekleidet wird mit dem himmlischen Leibe." Dorner a. a. O. S. 604. Es ist gewiß charakteristisch, wenn Baur (Lehre von der Dreieinigkeit, III. S. 323) die Lehre des Theosophen von Görlitz den tiefsten speculativen Gedanken im ganzen Umfange der trinitarischen Lehrbildung nennt, und Dorner dessen eminente Wichtigkeit für Theologie und Philosophie anerkennt. Vgl. den Art. „Trinität" in Herzog's Realencyclop. der protest. Theol., B. 16. S. 450 ff.

1) Dahin gehören jene Katechismusdarstellungen, welche lediglich darauf hinauslaufen, daß Gott als Schöpfer Vater, als Erlöser Sohn, als Gnadenspender heiliger Geist genannt werde. Vgl. auch oben S. 25, Note 2.

2) Er hat bereits 1802 in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" seine ganze pantheistische Auffassung des Christenthums, insbesondere der Trinitätslehre, kurz in folgenden Worten ausgesprochen: „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit, ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deßwegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Bekanntlich hat schon Lessing in der Schrift: Erziehung des Menschengeschlechts, die philosophische Bedeutung dieser Lehre zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt hat, ist vielleicht das Speculativste, was er überhaupt geschrieben. Es fehlt aber seiner Ansicht nach an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, welche darinnen liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene, Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes, eröffnet." Die spätere s. g. christliche Umgestaltung seines Systems hat diese pantheistischen Gedanken nur mit Böhme'scher Gnosis und allerlei christlich und theologisch klingenden Phrasen verquickt. Es ist wahrhaft bedauerlich, daß noch in neuester Zeit christlich, ja katholisch gesinnte Philosophen in der Schelling'schen Potenzenlehre Heil für Philosophie und Theologie zu finden meinten.

3) Seine deßfallsige Weisheit ist in der Religionsphil., B. 2, S. 261 kurz zusammengefaßt: „Das Erste war die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für

Theologie, welche vor Allem von Schleiermacher[1]) ihren Ausgang nahm. In der neuesten Zeit hat sich unter den protestantischen Theologen das Bestreben geltend gemacht, die orthodoxe Trinitätslehre wissenschaftlich darzustellen[2]). Allein da sie sich meistens

---

sich, das zum Urtheil, Andersſein noch nicht Aufgeschlossene, der Vater. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung, der Sohn . . . . die Idee in der Aeußerlichkeit, so daß die äußerliche Erscheinung umgekehrt wird zum Ersten, gewußt wird als göttliche Idee, die Identität des Göttlichen und Menschlichen. Das Dritte ist dies Bewußtsein, Gott als Geist, und dieser Geist als existirend ist die Gemeinde." Ungefähr dasselbe sagt der Theologe Marheineke in seiner Dogmatik (I, S. 492) mit den Worten: „Unmittelbar und abstract ist Gott nur die Identität, das Sein, welches nicht Denken ist, oder nur an sich Geist (Vater). Um dies wirklich zu sein, unterscheidet er sich von sich, stellt sich als ein Anderes sich gegenüber, und indem er in diesem Andersſein für sich ist, ist er der Sohn. Indem er aber sich auf sich selbst bezieht, den gesetzten Unterschied wieder ausgleicht, ist er an und für sich Seiender, oder Geist."

1) Offen spricht er sich darüber aus in seiner Abhandlung über den Gegensatz der Sabellianischen und Athanasianischen Vorstellung von der Trinität (Theol. Zeitschr. v. Schleierm., de Wette und Lücke, 3. Hft. S. 295) und in der Glaubenslehre II. 2. S. 574 (2. Aufl.). Dagegen Kuhn, Tüb. Quart.-Schr. 1843. S. 11 ff.

2) Man vgl. z. B. den Artikel Trinität in Herzog's Realencyclop. Die hier vertretene sog. ethische Trinitätslehre, die zwar an einen richtigen Gedanken der Alten, insbesondere der Victoriner und Bonaventura's, anknüpft, ist jedoch keineswegs in jeder Beziehung correkt. Es könnte etwa einen richtigen Sinn haben, wenn Alb. Peig in diesem Artikel im Anschluß an Liebner sagt: „Gott ist Person in drei Personen, jede Hypostase ist Person nur durch die andere . . . der absolut Persönliche ist nur als der Dreipersönliche." Aber was soll man denken, wenn alsbald darauf folgt: „Die Liebe löst den scheinbaren Widerspruch, daß Personen Eins, Eine Person (!) sind und ihre volle Persönlichkeit nur in dieser Einheit finden. Wobei freilich der gewöhnliche, enge, abstract logische Begriff der Persönlichkeit (= Selbstbewußtsein) dahinter gelassen oder vielmehr in den vollen ethisch-realen aufgehoben wird . . . Jeder Liebende ist Trinitarier, er mag es wissen oder nicht." Dann heißt es weiter: „Von der hier erreichten Höhe eröffnet sich die Aussicht in eine neue, trinitarisch umzugestaltende Lehre von den göttlichen Eigenschaften, welche ja schon nach der Kirchenlehre insgesammt jeder der Hypostasen, aber jeder auf ihre Weise ihrem hypostatischen Charakter gemäß, zukommen, und welche nur, nachdem sie immanent trinitarisch begriffen sind, auch wahrhaft transeunt, offenbarungsmäßig und ökonomisch trinitarisch gedacht werden können. Erst wenn die göttliche Selbstverwirklichung (als die Liebe, das Gute, die omnibus numeris absolute Persönlichkeit) ewig vollkommen innertrinitarisch vollzogen, das ewige Sein Gottes sicher gestellt ist, kann er in seiner Selbstmittheilung an die Welt in der Succession des Werdens durch Schöpfung und Erhaltung sich einlassend, sich behaupten, der ganzen Zufälligkeit creatürlich-ethischer Entwickelung Herr sein." (A. a. O. S. 459 u. 460.) Auch hier sind wahre Gedanken, deren richtigen Sinn man

mehr an Anschauungen der modernen Philosophie, oder auch der theosophischen Mystik Böhme's, als an die Tradition der Väter und der so wenig gewürdigten und so wenig richtig verstandenen scholastischen Theologie anschlossen, so konnte es an mannigfaltigen Abirrungen nicht fehlen[1]).

---

vermuthen kann, mit höchst bedenklichen Ausdrücken und Vorstellungen vermischt, und spielen die falschen Vorstellungen der modernen speculativen Philosophie und der Theosophie von einem göttlichen „Selbstverwirklichungsproceß" überall herein.

1) Daß dieses Urtheil nicht zu hart ist, mag eine Stelle aus Dorner's „Geschichte der protestantischen Theologie besonders in Deutschland" beweisen. „Der pantheistischen Denkweise," heißt es S. 871 ff., „war Gott nur die der Welt immanente Einheit zu ihrer Vielheit gewesen und höchstens war neben dem Grundgedanken, daß die Welt der Sohn Gottes sei, noch der heilige Geist als das die Welt ewig in Gott zurückführende Princip gedacht worden, woraus sich in Anwendung auf die Geschichte der Menschheit eine Art sabellianischer Trinitätslehre ergeben konnte, wenn nämlich Christus als der Wendepunkt der Geschichte anerkannt war. Ebenso wenig kann der Deismus eine Dreifachheit in dem inneren Leben Gottes zulassen. Die ethische Gottesidee war der Trinitätslehre günstiger, weil die ethische Lebendigkeit Gottes durch eine Mehrheit göttlicher Factoren oder Daseinsweisen bedingt zu denken sein wird. Großen Beifall fand daher die Annahme, daß die göttliche Liebe, um sich absolut bethätigen zu können oder um ein absolutes Object für sich zu haben, sich selbst vervielfache, sich selbst in dreimaliger Wiederholung setze (so Sartorius, Liebner, Schöberlein u. v. A.): wobei aber entweder Tritheismus, dem die Einheit nur Gattungseinheit ist, und leere Wiederholung Desselbigen droht, wenn kein Unterschied zwischen den drei göttlichen „Personen" (kein character hypostaticus nach der alten Dogmatik) aufgezeigt wird; oder aber ein Subordinatianismus, wenn dem Vater allein zugeschrieben wird, die zwei anderen göttlichen Personen zu setzen, ohne einen Antheil des Sohnes und Geistes an der Aseität. (So z. B. Thomasius, Kahnis, Geß, d. Lehre v. d. Person Christi, 1856. S. 157 ff.) Indem aber der Subordinatianismus die eigentliche Absolutheit des Wesens (aseitas) nur dem Vater beilegt, steht er noch auf dem Uebergange dazu, in dem Sohn Gottes nur die höchste Creatur, oder ihren Inbegriff zu sehen, eine innere Trinität aber zu läugnen. Die erste Ansicht dagegen wollte wirklich drei absolut vollständige göttliche Iche, die völlig wesensgleich seien: nur kam sie einerseits in Gefahr, den Gewinn der Einen absoluten Persönlichkeit Gottes wieder zu verlieren, die göttliche Einheit zur bloßen Gattungseinheit zusammenschwinden zu lassen (das tritt am unverholensten bei Plitt a. a. O. I, S. 156 ff. hervor, der nach Art Zinzendorf's das Bild der Familie auf Vater, Sohn und Geist anwendet), andererseits zeigten sich christologische Schwierigkeiten, wenn die göttlichen Hypostasen, namentlich die des Sohnes in dem Sinn der absoluten Persönlichkeit genommen wurden. Daher hatte schon Reinhard die göttlichen Hypostasen personas incompletas genannt, und Martensen, dem u. A. Kling zustimmte, verstand unter ihnen „Ichpunkte" der Einen göttlichen absoluten Persönlichkeit. Es käme nun aber noch darauf an, eine Mehrheit nicht von Theilen oder bloßen Eigenschaften, sondern von Seinsweisen, genauer: eine Drei-

V. Aber auch innerhalb der katholischen Kirche hat die neue und neueste Zeit bezüglich der Trinität irrige Meinungen hervorgebracht, welche der Kirche Anlaß boten, die überlieferte Lehre zu vertheidigen.

1. Die auf der Afterſynode von Piſtoja verſammelten Janſeniſten und Joſephiner hatten den Ausdruck gebraucht, daß Gott „in drei Perſonen unterſchieden" ſei. Dieſen Ausdruck erklärt die Bulle Auctorem fidei für ungebräuchlich und ungeeignet. Denn wohl könne man ſagen, daß der Eine Gott in drei verſchiedenen Perſonen ſubſiſtire, nicht aber daß er in drei Perſonen unterſchieden ſei; denn das könne den Gedanken nahe legen, das göttliche Weſen ſei in den drei Perſonen unterſchieden, während der katholiſche Glaube lehrt, daß das göttliche Weſen in dem Sinne Eins iſt in den verſchiedenen Perſonen, daß es in ſich ſelbſt gänzlich ununterſchieden iſt[1]). Alſo nur bezüglich der Perſonen, nicht be-

---

heit von eigenthümlichen Seinsweiſen zu begründen, die den Vollbegriff der Einen abſoluten göttlichen Perſönlichkeit conſtituiren. Dazu aber wird die Ableitung der Trinität aus der Selbſtbethätigung der göttlichen Liebe nicht genügen; denn dabei wird dieſe ſchon vorausgeſetzt, und von ihr aus bliebe nur jene mehrfache Wiederholung des Gleichen übrig, die zum Tritheismus neigt, wie auch die Liebe nach Unterſchieden, nicht blos der Zahl, verlangt. Daher ſcheint die Forderung aufgeſtellt werden zu müſſen, die Dreiheit in Gottes innerem Weſen nicht erſt als Product der Bethätigung der abſoluten göttlichen Perſönlichkeit oder Gottes als der abſoluten Liebe, ſondern umgekehrt als die drei verſchiedenen Daſeinsweiſen des Einen perſönlichen Gottes zu denken, welche nach Art der Correlate als unauflöslich verbundene und auf einander bezogene Coefficienten den Einen perſönlichen Gott in allen ſeinen Eigenſchaften von der Aſeität bis zum abſoluten Selbſtbewußtſein und zur Liebe conſtituiren, indem dieſe alle, von der Aſeität an bis zum Selbſtbewußtſein und zur Liebe hin, trinitariſch zu denken ſein werden (wie beſonders Nitzſch treffend fordert). Dieſe dreifachen Daſeinsweiſen Gottes, deren ewiges Reſultat die Eine abſolute göttliche Perſönlichkeit iſt, und deren jede alle göttlichen Eigenſchaften auf ihre Weiſe in ſich trägt, werden dann auch an dieſem Reſultat participiren. Indem die Eine göttliche Perſönlichkeit ſich in jeder derſelben weiß und will (wie die Seele im ganzen Organismus gegenwärtig iſt und ihm Antheil an ſich gibt), ſo hat auch jede der ewigen göttlichen Seinsweiſen Antheil an ihr und kann daher nicht unperſönlich, ſondern muß, zwar nicht unmittelbar und für ſich allein, aber mittelbar und in der ewigen Einheit mit den anderen Daſeinsweiſen des göttlichen Weſens perſönlich heißen." Daß Dorner's eigene Darſtellung keineswegs correkt iſt, bedarf kaum der Bemerkung.

1) Duo vero speciatim notanda censemus, quae de augustissimo sanctissimae Trinitatis mysterio, §. 2. decreti de fide, si non pravo animo, imprudentius certe Synodo exciderunt, quae facile rudes praesertim et incautos in fraudem impellere valeant. Primum, dum posteaquam rite prae-

züglich des Wesens besteht ein Unterschied. Deßgleichen censurirt Pius VI. die Bemerkung der Pistojenser, daß der Name *Verbum* genauer sei, als der Name *Filius*, und erklärt, daß beide Worte nach Schrift und Ueberlieferung schlechthin gleichbedeutend seien. Daß diese Sorgfalt der Kirche in Bewahrung der überlieferten Lehre und der Correktheit der theologischen Ausdrücke nicht überflüssig gewesen, zeigte sich bald, als eine von der theologischen Tradition der Vorzeit sich emancipirende, um so mehr aber von der außerkirchlichen Philosophie und Theologie beeinflußte Wissenschaft bezüglich der Trinität die bedauerlichsten Irrthümer zu Tage förderte. Das geschah namentlich durch Baader und Günther.

2. Baader reproducirte bezüglich der Trinität den theosophischen Gnosticismus Jacob Böhme's und seines französischen Geistesgenossen Louis Claude de St. Martin († 1803). Indem Baader, auf Grund dieser jedes stichhaltigen philosophischen und theologischen Beweises entbehrenden theosophischen Gnosis, das katholische Trinitätsdogma a priori construiren und beweisen wollte, und die drei Personen für drei verschiedene Momente in dem angeblichen Selbstverwirklichungsproceß Gottes erklärte, hat er die vernünftige Gotteserkenntniß, wie nicht minder das christliche Trinitätsdogma gänzlich entstellt und zerstört [1]).

misit, Deum in suo Esse unum et simplicissimum permanere, continuo subjungens, ipsum Deum in tribus personis distingui, perperam discedit a communi et probata in christianae doctrinae institutionibus formula, qua Deus unus quidem in tribus personis distinctis dicitur, non in tribus personis distinctus: cujus formulae commutatione hoc vi verborum subrepit erroris periculum, ut essentia divina distincta in personis putetur, quam fides catholica sic unam in personis distinctis confitetur, ut eam simul profiteatur in se prorsus indistinctam. Alterum, quod de ipsismet tribus divinis personis tradit, eas secundum earum proprietates personales et incommunicabiles exactius loquendo exprimi seu appellari Patrem, Verbum, et Spiritum Sanctum: quasi minus propria et exacta foret appellatio Filii, tot Scripturae locis consecreta, voce ipsa Patris e coelis et e nube delapsa, tum formula Baptismi a Christo praescripta, tum et praeclara illa confessione qua beatus ab ipsomet Christo Petrus est pronuntiatus; ac non potius retinendum esset quod, edoctus ab Augustino, Angelicus praeceptor vicissim ipse docuit, *in nomine Verbi eamdem proprietatem importari, quae in nomine Filii*, dicente nimirum Augustino: *Eo dicitur Verbum, quo Filius. Bulla Auct. Fid.* i. f. *Denzinger*, nr. 1459 & 1460.

1) Ueber das Baader'sche System vgl. Haffner im K.-L. v. Wetzer und Welte. B. 12, S. 393 ff. Stöckl, Kathol. 1859 in einer Reihe von Artikeln. Ueber die Trinität speciell I, S. 513 ff. Einen kurzen Begriff von der deßfallsigen Lehre Baader's gibt Stöckl in seiner Geschichte der Philosophie mit folgenden Worten: „Mit Böhme geht Baader in der Entwickelung der Gottes-

3. Wichtiger ist das System Günther's, nicht nur wegen der großen Verbreitung, die es zeitweise gefunden, sondern auch wegen

idee aus von einer unterschiedslosen ursprünglichen Einheit des göttlichen Wesens, woraus Gott sich erst durch einen inneren Proceß zu seiner vollen Wirklichkeit, freilich nicht in zeitlicher Weise, herausgebildet habe. Gott ist ursprünglich eine ungeschiedene Einheit; aber da es ebenso wenig denkbar ist, daß ein Geist naturlos, wie daß eine Natur geistlos sei, so liegt in jener ursprünglichen Einheit mit dem geistigen Princip zugleich eine ewige Natur involvirt. Aus dieser ursprünglichen Einheit oder Indifferenz muß aber Gott, um vollkommen wirklich zu werden, heraustreten, und dies geschieht dadurch, daß jene beiden Momente des Urdualismus — die ewige Natur und der ewige Geist (Sophia) — sich differenziiren, sich sondern, und so in Gott selbst in Gegensatz zu einander treten, woraus im Innern Gottes selbst ein Streit entsteht, der in unruhiger, rotarischer Bewegung, wie eine dunkle Feuergährung sich kund gibt. Das ist die Wurzel des Lebens. Bei dieser Differenziirung und dem daraus erwachsenden lebendigen Gegensatze kann es nämlich nicht bleiben; er ist nur der Durchgangspunkt zur eigentlichen Lebensgeburt Gottes, welche darin besteht, daß das geistige Princip (die Sophia) im Streite siegt, indem es in das Naturprincip eindringt, es sich subjicirt, und es zu seiner eigenen Leiblichkeit ausgestaltet. In Folge nämlich des Eindringens des geistigen Princips, des Lichtes, in das dunkle Feuer des Naturcentrums, bricht im Schracke des Blitzes das Licht durch letzteres hindurch, worauf das Feuer überwunden, dem Leben des Geistes sich zu ergeben genöthigt ist, und nun die Gestalt des Lichtes annimmt, während dadurch das Geistige eine Beleibung, ein Wesen erhält. Das ist die „Schechinah", in welcher Gott wohnt, die Herrlichkeit, in welcher er thront, — die materia prima. So ist Gott vollendet als göttlicher Geist, der zwar mit der Leiblichkeit angethan ist, aber über sie emporragt, indem sie ihm gänzlich subjicirt, und er, obwohl nicht naturlos, doch naturfrei ist Dieser Proceß der immanenten Lebensgeburt, wodurch Gott sich seiner bewußt wird, ist nun der trinitarische Proceß. Die göttlichen Personen sind nichts anderes, als die Momente der ewigen Lebensgeburt Gottes, wodurch dieser sich verwirklicht und zu sich kommt. Die Lehre von drei Personen in Einem Wesen sagt nichts anderes aus, als daß die (verborgene) Einheit, welche sich in diese drei Personen, Agenten oder Glieder immanent unterscheidet, eben hiemit sich subsanziirt und sich für sich äußerlich bestehen macht. Der Vater als der Urzeugende ist demnach die ewige Natur in Gott; der Sohn dagegen ist die ewige Sophia, also gleichsam das Innerlichste, das Geistigste in der Gottheit; er ist jenes Licht, welches die Finsterniß der ewigen Natur durchbricht, und so die Wirklichkeit Gottes als des Geistes bedingt. Der Geist endlich ist diese vermittelte Einheit der ewigen Natur und der ewigen Sophia in Gott selbst, er ist die offenbar gewordene, actuelle, concrete Einheit Gottes als des absoluten Geistes mit sich. Demnach sind die göttlichen Personen einander nicht coordinirt, sondern subordinirt; sie sind ja nur Momente der göttlichen Lebensgeburt, wovon das eine das andere voraussetzt, das eine dem anderen dient." Seine kirchliche Censurirung zog sich Baader zunächst durch seine Angriffe gegen den apostolischen Stuhl zu; daß aber sein ganzes System mit der Lehre der Kirche unvereinbar ist, kann keinem Zweifel unterliegen.

der darin enthaltenen Irrthümer und der kirchlichen Correcturen, die es veranlaßte.

Nachdem die Schriften Günther's im Allgemeinen verworfen worden waren[1]), erklärte Pius IX. insbesondere, daß das die Gränzen zwischen Glauben und Wissen durch seinen Rationalismus zerstörende Günther'sche System namentlich auch große Irrthümer bezüglich des Trinitätsdogma's enthalte, indem es von dem katholischen Glauben bezüglich der Einheit der göttlichen Substanz in den drei unterschiedenen und ewigen Personen und von der richtigen Erklärung dieses Geheimnisses nicht wenig abirre[2]).

Die Irrthümer des Günther'schen Systems[3]) haben vor Allem ihren Grund in dem Rationalismus desselben. Günther wähnte, wie die Glaubensgeheimnisse überhaupt, so insbesondere das höchste Mysterium der Trinität, nicht etwa nur auf Grund des Glaubens analogisch und theologisch erfassen, sondern aus Vernunftprincipien philosophisch beweisen und begreifen zu können[4]). Diese

1) Decr. Congr. Jndic. confirm. a Pio IX dd. 8. Jan. 1857.

2) Etenim non sine dolore noscimus, in iisdem operibus erroneum ac perniciosissimum et ab Apostolica Sede saepe damnatum rationalismi systema ampliter dominari; itemque noscimus in eisdem libris ea inter alia non pauca legi, quae a catholica fide sinceraque explicatione de unitate divinae substantiae in tribus distinctis sempiternisque personis non minimum aberrant. *Litt. Pii P. IX ad Card. Joh. de Geissel* Archiep. Col. dd. 15 Junii 1857. Den ganzen Text s. Bd. 2, S. 810, Note 2.

3) Vgl. Dr. F. J. Clemens, die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre. Cöln, Bachem 1853. Kleutgen, Theol. der Vorz., 1. Bd., 2. Aufl., 1. Thl., 3. Abth., 3. u. 4. Hptst. und die dort citirten Stellen d. Philos. d. Vorz. *Schwetz*, Theol. dogm. cath. (ed. V) Vol. 1, p. 304 ff. *Katschthaler*, Theol. dogm. cath. spec. lib. 1, Pars 1, Sect. 2, c. 1, §. 258 und Dessen Schrift: „Zwei Thesen für das allgem. Concil" von Dr. Mayer, Bd. 1, worin er des letzteren naive Zumuthung an das Vaticanum, die Günther'sche Trinitätslehre zum katholischen Dogma zu erheben, beleuchtet.

4) Allerdings das Wie der Trinität, meint Günther, sei ein Geheimniß, das Daß aber könne aus Vernunftprincipien bewiesen werden. „Nicht blos die Lehren von der Weltwerdung in der Zeit," sagt er Janusköpfe S. 273, „nicht blos die von der Dreieinigkeit Gottes, sondern selbst die von der Erlösbarkeit der Menschheit mittelst der Incarnation des Logos sind in gewisser Beziehung jetzt unter die Vernunftwahrheiten gezählt . . . wobei nur das Wie überall und immer ein Geheimniß bleibt." Mit aller nur wünschenswerthen Klarheit und zugleich mit Enthüllung der allerbedenklichsten Consequenzen sagt Zukrigl (Wissensch. Rechtf. d. Trinitätsl. S. 362): „Wohl ist die Idee der Trinität ein Product der historischen Offenbarung, aber nur nicht ausschließlich, als ob sie blos von Außen in den Geist gekommen wäre, und er in sich selber gar kein

philosophische Construction vollzieht er auf Grund falscher philosophischer Principien, insbesondere auf Grund seiner keineswegs richtigen Theorie vom Selbstbewußtsein und von der Persönlichkeit. Nach ihm ist die Trinität das Product des göttlichen Selbstbewußtseinsprocesses, als eines theogonischen Processes, durch welchen Gott sich selbst verwirklicht[1]). In dem Satz: Ich bin Ich, vollziehe sich nämlich das Selbstbewußtsein in drei Momenten: indem der Geist sich selbst zum Object seiner inneren Vorstellung macht und sich mit sich selbst als identisch zusammenfaßt. So auch in Gott, nur daß der göttliche Selbstbewußtseinsproceß sich ewiglich und nothwendig dadurch verwirkliche, daß das göttliche Wesen sich selbst durch Emanation verdoppele und so sich selbst objectiv werde; und daß diese beiden „Principien" oder „Factoren"

Erkenntnißprincip derselben besäße. ... Allein, wenn nun nach unserer Anschauung die Trinität auch aus dem endlichen Geiste erkannt wird, so wird dem Werthe der göttlichen Offenbarung Christi hiedurch nicht etwa etwas benommen, sondern im Gegentheile gewinnt sie nur, da ja die Wahrheit seines positiven Zeugnisses so auch durch das innere Zeugniß des creatürlichen Geistes bestätiget und hiemit die secundäre Offenbarung durch die primitive gestützt wird. Christo gebührt aber immer die erste durchgängig klare Weckung und Entwickelung der Idee von der Trinität, die bis zu seiner erleuchtenden Ankunft im Denkgeiste nur als eine spärliche Ahnung gedämmert hat. Er als Gottmensch, in welchem das reine, weder durch einen Irrthum noch durch eine Sünde getrübte Selbstbewußtsein immanent war, hat diese Idee zuerst in voller Klarheit und Evidenz in dogmatischer Fassung ausgesprochen und der Welt verkündet." Die Unbegreiflichkeit des Wie der Trinität, wie Günther dieselbe versteht, genügt aber dem wahren Begriff des Mysteriums durchaus nicht; sie ist nur eine Unbegreiflichkeit derselben Art, wie sie auch anderen rein natürlichen Wahrheiten eigen ist. „Dieses Begreifen," sagt er (Janusk. S. 273) „hat es nur mit dem Warum des gegebenen Was (mit dem Woraus und Wozu) zu thun; nicht aber mit dem Wie, mit dem sich keine Philosophie, die sich selbst versteht, befaßt. Oder hat sich vielleicht die rationelle Physik und die Naturphilosophie die Aufgabe gestellt, zu ermitteln, wie der Grashalm wächst?" Ebenso heißt es an jener Stelle, wo namentlich auch die Dreieinigkeit Gottes den Vernunftwahrheiten beigezählt wird, nur das Wie bleibe überall und immer ein Geheimniß. Daher stellt er die Unbegreiflichkeit der Aseität der Unbegreiflichkeit der Trinität vollkommen gleich: „Was ist leichter zu denken: Gott ist Sein durch sich, oder: Gott ist ein dreipersönlicher Gott?" Janusk. S. 275. Vgl. die vortrefflichen Ausführungen Kleutgen's a. a. O. S. 399 ff. Clemens a. a. O. 2. Br., wo viele andere Belege.

1) In der Lydia, Philosophisches Taschenbuch von Günther und Veit, Zweiter Jahrgang. Wien 1850. S. 55, wird die göttliche Offenbarung ad intra, der „theogonische Proceß," „die Selbstrealisirung des Absoluten als Ansich zum Fürsichsein in der Dreipersönlichkeit" und die „Verwirklichung des Absoluten zur Gottheit" genannt. Clemens a. a. O. S. 63.

in doppelseitiger Emanation, das göttliche Wesen zum drittenmal setzen und durch dieses dritte Princip ihre „Wesensidentität" und absolute Gleichheit bejahen. Indem aber ein jeder dieser drei Factoren des göttlichen Selbstbewußtseinsprocesses sich selbst in seinem Unterschied von den beiden anderen Factoren und seiner nothwendigen Beziehung zu ihm erkenne, sei er selbst eine Person, die nach Günther nichts Anderes ist, als eine selbstbewußte Substanz. Diese drei Personen zusammen aber constituiren die Eine absolute Persönlichkeit, das Eine absolute Selbstbewußtsein, den Einen Gott[1]). Wir wollen

1) Es genügen folgende Citate aus der Vorschule der spec. Theol. (S. 104 ff.): „Es sind ganz besonders die Momente des Selbstbewußtseins, die in ihrer nicht absoluten, sondern modificirten Uebertragung auf den sogenannten Begriff des Absoluten, den dreieinigen Gott constituiren. . . . Bewußtsein ist eine wesentliche Form des Seins. . . . Die Elemente dieser Form sind die zwei Momente der Unterscheidung des Vorstellenden vom Vorgestellten und der Vorstellung als der Einheit und Gleichheit in den beiden ersteren. Das Selbstbewußtsein wird in dieser Form nur ein höherer Grad des Bewußtseins genannt, der dadurch zu Stande kommt, daß der Geist Sich selber (nicht ein Anderes außer ihm) zum Object der inneren Vorstellung macht." (S. 107): „Ist Gott als Sein durch sich auch deßhalb schon Erkennen durch sich d. h. absolutes Selbstbewußtsein, so wird der Charakter dieses absoluten Selbsterkennens eben darin bestehen, daß er sein absolutes Wesen, als solches, unmittelbar (ohne Vermittlung von Außen her) zum Objecte seiner Anschauung macht. Diese Vermittelung aber schließt die innere nicht aus, die vom Sein schlechtweg ausgeht, und in der Entgegensetzung besteht, in der das Sein zu sich selber in Beziehung tritt. . . . und das ist der Gedanke, der daraus folgt, daß nämlich Gott, wenn er sich unmittelbar in seiner Substanzialität erfaßt (d. h. Seiner Selbst bewußt wird), sein eigen Wesen sich entgegensetzt, d. h. abermal setzt. Mit anderen Worten: nur dadurch wird es für uns denkbar, daß Gott sich in seiner Wesenheit zum Objecte unmittelbarer Anschauung macht, wenn Er sich in sich als Substanz real entgegenstellt oder durch Emanation verdoppelt. . . . Was nun aber von dem Objecte im Selbstbewußtsein Gottes gilt (das in seiner Gleichheit mit dem göttlichen Subjecte, wie dieses, absolute Substanz ist) das gilt auch . . . von dem zweiten Momente der Selbstobjectivirung, das zugleich (nebst dem Subjecte und dem Objecte) ein drittes Element im absoluten Selbstbewußtsein setzt. Es ist, wie die beiden früheren Momente, absolute Substanz, welches, ausgehend vom Subjecte und Objecte, die Gleichsetzung der zwei Glieder im Gegensatze, d. h. diesen in seiner Vollkommenheit und Vollendung bezeugt. . . ." (S. 109): „Dieser Ueberzeugungs- oder Potenzirungsproceß (auch Subjectobjectivirung des Princips genannt) schließt sich ab in zwei Hauptmomenten mit drei Factoren. Denn schon das erste Moment der Entgegensetzung setzt das Princip als den ersten Factor voraus, der sich eben durch die Beziehung des Entgegengesetzten auf Sich, als dessen ausschließliche Causalität, zum Subjecte steigert. Beide Factoren aber bezeugen ihre gegenseitige substanzielle Gleichheit durch ein zweites Moment der

an dieser Stelle nicht die innere philosophische Unwahrheit dieser Construction des „Organismus" der Trinität und ihre totale Abweichung von der Darstellung der Väter und großen Theologen der Kirche nachweisen[1]), sondern nur die Hauptpunkte hervorzuheben, in welchen diese vermeintliche speculative Erklärung der Trinität mit allen längst vor der Kirche declarirten Bestimmungen dieses Dogma's und mit der wahren Gottesidee selbst in Widerspruch steht.

Der Güntherianismus lehrt eine Triplicirung der göttlichen Substanz oder des göttlichen Wesens und leugnet dadurch die numerische Einheit der Substanz in den drei Personen;

Entgegensetzung, in doppelseitiger Emanation, das einen dritten Factor setzt, in dem sich die totale Wesensidentität Beider (ihre Gleichsetzung im Gegensatze) zur objectiven realen Anschauung bringt, wie Er auch selber als Setzung Beider, auf Beide als seine Doppel-Causalität gleichmäßig sich bezieht." (S. 119): „Die reale Objectivirung der Einen Wesenheit in der zweiten und dritten Person" ist also „eine Dreiheit oder triplicirte Existenz einer und derselben göttlichen Substanz." In ähnlicher Weise wird die Sache Vorschule II. S. 536 ff. dargestellt, wo der Subjectobjectivirungsproceß des absoluten Princips auch „der Proceß seiner Selbstverwirklichung, seiner auszuwirkenden Persönlichkeit" und die drei Personen „die einzelnen Elemente in der Einen Persönlichkeit" genannt werden. Ja S. 539 behauptet Günther, daß in den Worten der Präfation: unus es Deus, unus es Dominus, non in unius singularitate personae, sed in unius trinitate substantiae, das zweite Wort unius nicht in dem Sinne des früheren unius, sondern des Wohllautes wegen für den Ausdruck ejusdem gesetzt sei, da hier von einer ternaren (triplicirten) Substanz die Rede sei. „Die Eine Substanz komme also neben ihrer ursprünglichen und schlechthinigen Gegebenheit noch zweimal vor, und jedesmal als eine, die sich als solche erfaßt und so selbstbewußt, persönlich wird." So heißt es Cur. und Herakl. S. 153, daß „die drei Personen in der Totalität die Ichheit Gottes, die absolute Persönlichkeit constituiren." Auch in dieser Beziehung hat Zukrigl (Trinitätsl. S. 252 ff.) seinen Meister treu interpretirt: „In Gott sind die Erscheinungen Seiner als absoluter Substanz in seiner Selbstobjectivirung zunächst Substanzen-Principe. . . . Man kann daher sagen, daß die drei Substanzen in Gott durch die gegenseitige Beziehung oder Zurücknahme sich wissende oder erkennende Subjecte d. h. Personen werden. Das absolute Princip wird sich somit offenbar als Satz (These), Gegensatz (Antithese) und Gleichsatz (Synthese). Daher begründet sich die absolute Persönlichkeit in der Einheit von drei sich immanenten Substanzen. . . . Diese in ihrer Totalität bilden die Eine absolute Ichheit oder Persönlichkeit, d. h. das Eine, reale, absolute, unmittelbare Selbstbewußtsein Gottes von Sich, als absolutem Urgrunde."

1) Nur daran sei erinnert, daß Günther, wie so manche ähnliche moderne Speculationen, den heiligen Geist zu einem Momente im Selbstbewußtseinsproceß macht und mithin lediglich aus der göttlichen Erkenntniß erklärt, während die Väter und Theologen auf Grund der Offenbarung einmüthig die Liebe als Grund und Weise seines Ausgangs betrachten.

das steht aber mit der natürlichen und geoffenbarten Grundwahrheit von der Einheit und absoluten Einfachheit Gottes im Widerspruch. An die Stelle der wahren numerischen Wesenseinheit, der von der Kirche definirten Consubstantialität, setzt er in völliger Umkehr des Dogma's eine Einheit bloßer qualitativer Gleichheit und nothwendiger gegenseitiger Relation[1]). Dieses hat aber wiederum darin seinen Grund, daß er das Wesen als zeugend und spirirend, als gezeugt und spirirt denkt, während doch active und passive Zeugung und Spiration nicht dem Wesen, sondern der Person zukommt[2]). Ebenso falsch ist es, die drei Personen nur als Momente, Factoren im göttlichen Lebensprocesse zu betrachten, während eine jede Person, wie alle drei Personen zusammen, derselbe ganze und untheilbar Eine Gott ist. Nicht minder verwerflich ist die Meinung, daß der Vater erst durch die Zeugung des Sohnes, und beide durch die Spiration des Geistes zur Erkenntniß, zum Selbstbewußtsein gelangen.

---

1) Günther behauptet, seine Lehre sei die richtige Mitte zwischen der Lehre von der numerischen Einheit, welche er auch quantitative Einheit nennt, und der Gattungseinheit, welche er auch formale Einheit nennt: „Zwischen der formalen und numerischen Einheit liegt auch ein Mittelbegriff von Einheit; und zwar der Begriff von realer d. h. qualitativer Einheit, welche weder die numerische (quantitative) Einheit und Vielheit ausschließt, noch die formale Einerleiheit." Vorsch. I, S. 119. Daß diese qualitative Einheit, welche er auch in einem vom richtigen kirchlichen Sprachgebrauch gänzlich abweichenden Sinne Identität im Gegensatz zur Unität nennt — („durch diese Einerleiheit [Identität, nicht Unität] im Wesen [Seyn] und diese Verschiedenheit in der Form [Daseyn] wird das Dasein Gottes als ein ewiges und insofern auch als ein unmittelbares bestimmt." Vorsch. II, S. 537) — nicht bloße Gattungseinheit sei, sucht Günther durch ein Doppeltes zu begründen: dadurch, daß die drei Personen drei der Qualität nach absolut gleiche Wesen seien, während solche absolute Gleichheit zwischen Wesen derselben Gattung nicht bestehe; und dadurch, daß sie vermöge ihres Ausgangs von einander und vermöge der Nothwendigkeit des göttlichen Selbstbewußtseinsprocesses zu einander in nothwendiger Relation stehen: „die Einheit der Natur in der Gottheit ist blos im formalen Sinne (hier wird dieses Wort wieder in anderem Sinne, als in der oben angeführten Stelle gebraucht), d. h. als absolute Relation der drei Realprincipe zu einander zu verstehen." Vorsch. II, S. 298. Allein diese Rechtfertigungen stellen die falsche Lehre Günther's nur um so heller in's Licht: die göttliche Substanz ist dreimal vorhanden; diese drei Realprincipien aber sind dadurch „formal" Eins, daß ein jedes dem anderen qualitativ vollkommen gleich ist und eines zu dem anderen in der nothwendigen Beziehung steht, welche aus dem Organismus des göttlichen Selbstbewußtseins sich ergibt.

2) Man vergleiche nur die Entscheidung des *Lateranense IV* oben S. 438, Note 1.

während das göttliche Wesen und jede Person die unendliche Weisheit und Liebe selbst ist und der Vater durch sein ewig perfectes unendliches Erkennen den Sohn zeugt und mit diesem durch seine ewig perfecte unendliche Liebe den Geist spirirt [1]). Höchst bedenklich ist es auch, wenn der Güntherianismus von einer doppelten, einer gegenseitigen Spiration des Geistes redet, da doch nur Eine Spiration und Ein Spirator ist. Unstatthaft ist es, die drei göttlichen Personen als drei „Momente", drei „Factoren", oder drei „Principien" zu bezeichnen. Erstere beiden Ausdrücke können auf die Personen der Trinität, da eine jede der ganze Eine Gott ist, gar nicht angewendet werden. Was aber den Namen Princip betrifft, so kann dieser Name nach feststehendem Sprachgebrauch dem heiligen Geiste, da von ihm keine andere Person ausgeht, nicht beigelegt werden; während der Sohn zwar Princip des heiligen Geistes genannt werden kann, aber nur insofern er mit dem Vater das untheilbar Eine Princip der Einen Spiration ist. Das genügt [2]), um zu zeigen, weßhalb der apostolische Stuhl den Güntherianismus insbesondere auch bezüglich seiner Trinitätslehre verwerfen mußte, und weßhalb er als den Hauptpunkt des Irrthums die Abweichung von der richtigen und katholischen Erklärung der Einheit der göttlichen Substanz in den drei verschiedenen ewigen Personen hervorhebt. Während nämlich die wahre Lehre die Einheit der Substanz in Gott als eine numerische festhält, macht Günther diese Einheit zu einer Einheit der bloßen Qualität und Relation; und während der Personenunterschied einzig auf der relatio

1) Das Nähere im folgenden Kapitel.

2) Nur das sei noch erwähnt, daß Günther seinem Systeme entsprechend, auch bezüglich des Verhältnisses der Trinität zu den opera Dei ad extra irrt, indem er die Realisirung der Schöpfung ausschließlich dem Sohne, überhaupt die Ausführung der den drei Personen gemeinsamen göttlichen Ideen, den einzelnen Personen zuschreibt; während doch alle Werke Gottes den drei Personen, weil dem Wesen, eigen sind und nur ratione similitudinis den einzelnen Personen appropriirt werden. Davon im folgenden Kapitel. Vorsch. II, S. 369 behandelt Günther die Frage: „Welche von den drei göttlichen und persönlichen (selbstbewußten) Substanzen jene Idee der Gottheit vom Universum als Creatur in's reale Sein übersetzt habe, wenn dieselbe nicht von allen Dreien zugleich realisirt worden sein sollte?" Und antwortet zunächst: „Die letztere Ansicht wird wohl Niemand ergreifen, der mit der Unterscheidung des realen (theogonischen) Processes im Leben des Absoluten vom formalen Processe der einzelnen Hypostasen in jenem, etwas anzufangen weiß, und der überdies begriffen hat, was das sagen wolle: Alles in der Gottheit ist Persönlichkeit und alle Persönlichkeit in Gott ist par excellence Person, sowie Gott das Sein im eminenten Sinne des Wortes ist." Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorz. (2. Aufl.) Bd. 1, S. 379 ff.

originis beruht, macht er denselben zu einem substantiellen. Daher hat auch das von Pius IX. bestätigte Provincialconcil von Cöln von 1860 gerade die genannten, vom Güntherianismus angegriffenen Punkte des Trinitätsdogma's — die absolute numerische Einheit des Wesens und den lediglich relativen Unterschied der Personen, und daß letztere, nicht das Wesen, Princip und Principiat der göttlichen Ausgänge sind; sowie endlich, daß die Trinität im strengen Sinne des Wortes Mysterium bleibt — in seiner Darlegung der Trinitätslehre besonders hervorgehoben [1]), in seiner Explication

1) *Concil. Colon.* a. 1860, Pars I. cap. 9. Quum SS. Trinitatis mysterium totius nostrae fidei, qua Deum creatorem, redemptorem et sanctificatorem profitemur, sit fundamentum, fide prosus illibata tenendum et profitendum esse facile conspicitur. Itaque in una simplicissima divina substantia seu essentia tres sunt personae realiter distinctae. „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est versus Deus, ... Pater et Filius et Spiritus sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino." (Conc. Lat. IV. cap. 1.) „Damnat (Ecclesia) Sabellium personas confundentem et ipsarum distinctionem realem penitus auferentem." (Conc. Flor. Decret. pro Iacobit. Vid. Append. n. 9.) Quamquam personae realiter distinguuntur inter se, non tamen realiter distinguuntur ab essentia divina. „In Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina." (Conc. Lat. IV. cap. 2.) Unde etiam omnia essentiae divinae attributa tribus personis sunt communia. „Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas." (Symb. Athan.) Proprium singulis personis id solum est, quo quaelibet persona constituitur, seu relationis oppositio. „Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio." (Conc. Flor. Decr. pro Iacobit.) „Omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem." (Conc. Flor. Decret. union. Graecorum. Vid. Append. n. 9.) Pater a nullo, Filius a Patre aeterna generatione, Spiritus vero sanctus a Patre et Filio tanquam uno principio et unica spiratione procedit. (Conc. Lat. IV. cap. 1. — Conc. Flor. Decret. union. Graecorum.) Quum Filius a Patre generatur, et Spiritus sanctus ab utroque procedit, non generatur aut procedit essentia, sicut nec essentia generat vel spirat; sed una semper et eadem numero essentia a Patre communicatur Filio, et a Patre Filioque Spiritui sancto. „Illa res (substantia, essentia seu natura divina) non est generans, neque genita, nec procedens; sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus sanctus, qui procedit: ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura." (Conc. Lat. IV. cap. 2.) Propter hanc essentiae unitatem una persona in altera sine personarum confusione exsistit. (Conc. Flor. Decret. pro Iacobit.) Nulla est in hac generatione aut processione temporis successio. „Nullus alium aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. Aeternum quippe et sine initio est, quod Filius de Patre exstitit; et aeternum ac sine initio est, quod Spiritus sanctus de Patre Filioque procedit." (Conc.

der antitrinitarischen Irrthümer der Gegenwart aber die angegebenen Punkte der Günther'schen Speculation besonders censurirt und ihnen die entsprechenden kirchlichen Lehrentscheidungen gegenübergestellt [1]).

Flor. Decret. pro Iacobit.) Atque hoc est tremendum Trinitatis mysterium, quod qui humiliter adoraverit, fiduciam aliquando hauriet ex illis, quibus pia mater Ecclesia morientem supremo iudici commendat vŏrbis: „Licet . . peccaverit, tamen Patrem et Filium et Spiritum sanctum non negavit; sed credidit et zelum Dei in se habuit, et Deum, qui fecit omnia, fideliter adoravit." (Breviar. Rom. Ordo commend. animae orat. 4.) Augustissimum hoc Trinitatis mysterium, quamvis sancti Patres Ecclesiaeque Doctores similitudinibus ad fidelium eruditionem illustrare conati sint: tamen uno quasi ore ineffabile et incomprehensibile esse proclamant. Et iure quidem merito. Etenim quum Dei invisibilia per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciantur (Rom. 1, 20.), e rebus creatis ad personarum Trinitatem pertingendum nobis esset. Id autem fieri nequit, quum actus ille, quo Deus mundum creavit, utpote tribus personis communis, unitatem quidem essentiae, non vero personarum Trinitatem manifestet. (S. Thom. 1. p. q. 45. a. 7.) Verum quidem est, quum personarum in Deo processiones per actus intellectus et voluntatis fieri sancti Patres e Scripturis colligant, dici etiam hominem, intellectu et voluntate praeditum, non solum, ut res ceterae, Trinitatis vestigium, sed etiam imaginem quandam, quum in eo sit verbum mentis conceptum et amor procedens. (Ibid.) Sed haec similitudo ad illustrandam quidem aliquatenus, nequaquam tamen ad demonstrandam aut intelligendam personarum Trinitatem valere potest, quum admodum imperfecta sit (S. Aug. de Trinit. lib. XV. cap. 10. n. 19.), et quae in nostro intellectu deprehendimus, aut non possimus omnia continuo ad intellectum transferre divinum, aut si transferenda esse videntur, quomodo transferenda sint, non intelligamus, multoque minus, si triplici mentis nostrae affectioni in Deo aliquid respondeat, hanc personarum esse Trinitatem concludere certo liceat. Caveant igitur doctores et fideles, ne in se impleatur illud: „Qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria" (Prov. 25, 27.); satisque sibi esse existiment, firmissima fide tenere, quod certissima veritate est revelatum.

1) *Concil. Col.* a. 1860. Pars 1, cap. 10. Si, quemadmodum sapienter monet Doctor angelicus (1. p. q. 32. a. 1.), illi, qui Trinitatem naturali ratione demonstrare nituntur, dupliciter fidei derogant, scilicet tum deprimendo eius dignitatem, qua quae rationem humanam excedunt complectitur, tum exponendo eam irrisioni infidelium, qui facile opinentur, nos ex argumentis non certis aliqua habere vera: longe gravius offendunt illi, qui non solum rationibus non certis demonstrare Trinitatem conantur, sed illis ipsis, quas temere dicunt demonstrationes, mysterium hoc sanctissimum deformant, in pravum detorquent sensum atque ita catholicam de SS. Trinitate doctrinam errore inficiunt. Et hanc quidem doctrinam errore inficiunt illi, qui processionem personarum e conscientiae processu repetentes dicunt, Deum ceu *esse* absolutum se sibi tanquam obiectum opponendo sui sibi fieri conscium, quo dein conscientiae processu constituatur Pater, Filius et Spiritus sanctus. Etenim, ceteris omissis, quum secundum Ecclesiae doc-

Wie wir aus den dogmatischen Schematen des Vaticanums ersehen, lag eine nochmalige Aussprache des Trinitätsdogma's den

trinam Filius sit „Deus verus de Deo vero", dici nequit, solum per generationem Filii Patrem acquirere illam scientiam seu cognitionem sui ipsius, quae in Deo, cui „est *esse* quod sapere, et ea essentia est quae sapientia" (S. Aug. de Trinit. lib. XV. cap. 7. n. 12.), ut „Deus verus" sit, abesse non potest. Si generando Filium Pater fieret sapiens seu perfecte se intelligens, potius Pater, quod praeclare evolvit S. Augustinus (De Trinit. lib. VII. cap. 1. n. 2.), dicendus esset Deus de Filio, quod fides catholica vetat. „Nec Pater sine Filio, nec Filius aliquando exstitit sine Patre; et tamen non sicut Filius de Patre, ita Pater de Filio . . . . Filius ergo Deus de Patre, Pater autem Deus, sed non de Filio." (Symb. fidei Conc. Tolet. XI. Vgl. oben S. 390.) Praeterea, quum Pater ab aeterno Filium generando suam substantiam ei dederit omniaque attributa, ac proinde sapientiam quoque et perfectam sui cognitionem, dici sane non potest, Patrem generando demum accepisse, quod ut communicare posset, habere iam debebat. (S. Aug. de Trinit. lib. XV. cap. 14. nr. 23.) Pariter doctrinam catholicam errore iidem inficiunt, dum substantiam unam numero personis inesse negantes docent, aut unam substantiam ter adesse, aut tres sibi immanentes substantias, aut tres substantialitates, aut tres substantias personales, aut tres essentias, aut substantiam ternariam adesse, aut Deum emanatione se duplicare vel triplicare, aut esse in Deo non unitatem, sed identitatem substantiae. Error quidem inde suam ducit originem, quod qui secundum catholicam fidem personarum e persona est processus, substantiarum e substantia processus et emanatio perperam statuitur. Laeditur igitur imprimis haec Concilii Lateranensis IV. (Cap. 2.) definitio: „Illa res (substantia, essentia seu natura divina) non est generans, neque genita, nec procedens; sed est Pater, qui generat, Filius, qui gignitur, et Spiritus sanctus, qui procedit." Laeditur illa Ecclesiae doctrina, qua substantiam inter et personam quamlibet realis distinctio negatur. „Id quod est Pater, est Filius, et Spiritus sanctus idem omnino." (Conc. Lat. IV. cap. 2.) Si autem substantia in Filio generatur et in Patre generat, substantia Filii utpote generata a substantia Patris utpote generante realiter distincta sit necesse est. Laeditur summa illa simplicitas, quam substantiae divinae fides catholica vindicat. Quod enim non est unum numero, sed ternarium, non est simplex omnino. Laeditur ipsum de unitate Dei dogma. Tot enim vere adsunt dii, quot adsunt essentiae realiter distinctae. Demum errore doctrinam catholicam inficiunt, quicunque in personarum divinarum processione veram aliquam temporis successionem inducunt, quamvis tempus in hac successione infinitum statuant. (Conc. Flor. Decr. pro Iacobit.) Ordinem et processionem, non temporis successionem significamus, Patrem ante Filium, Patrem Filiumque ante Spiritum sanctum nominando. Quamvis recte, consecrata iam formula, Deum unum et trinum dicamus, illud ad substantiam, hoc ad personas referendo, tamen facile rudes et incautos in fraudem impellere posset is, qui diceret, ipsum Deum in tribus personis distingui; et perperam discederet „a communi et probata in christianae doctrinae institutionibus formula, qua Deus unus quidem in tribus personis

modernen Irrthümern insbesondere dem Güntherianismus gegenüber in der Absicht des apostolischen Stuhles [1]).

distinctis dicitur, non in tribus personis distinctus: cuius formulae commutatione hoc vi verborum subrepit erroris periculum, ut essentia divina distincta in personis putetur, quam fides catholica sic unam in personis distinctis confitetur, ut eam simul profiteatur in se prorsus indistinctam." (Pius VI. in Constit. *Auctorem fidei* in fine. S. oben S. 450, Note 1.) Dem fügt das Concil gegenüber gewissen sabellianisirenden Darstellungen der Trinitätslehre noch bei: Quemadmodum substantiae simplicissimae unitas, ita etiam personarum realis inter se distinctio ne tollatur cavendum est. Hanc tollunt et negant illi, qui Deum ab operibus tantum, quae in mundo creando hominumque salute procuranda operatus sit, modo Patrem, modo Filium, modo Spiritum sanctum vocari Sabelliano errore asserunt.

1) Das betreffende Schema der deputat. pro rebus fidei lautet: Mysteriorum, quae fide illuminati profitemur, omnium supremum ipse Deus est, unus in essentia, trinus in personis: Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Haec beata Trinitas secundum sinceram catholicae fidei veritatem unus est Deus, propterea quod essentia seu substantia tribus personis communis re et numero una est. Pater enim ab aeterno Filium generat, non aliam suae aequalem essentiam emanatione producendo, sed ipsam suam simplicissimam essentiam communicando; pariterque Spiritus S. non multiplicatione essentiae, sed ejusdem essentiae singularis communicatione a Patre et Filio tamquam ab uno principio una spiratione aeterna procedit. Haec igitur una numero essentia seu natura veraciter est Pater, Filius et Spiritus S. tres simul personae et singillatim quaelibet earumdem: ita ut personae inter se realiter distinctae sint, natura autem seu essentia unum idemque sint. Et quoniam in Deo omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio, una est voluntas et operatio, qua Trinitas sacrosancta cuncta extra se condidit, disponit et gubernat. Neque enim personae divinae extra se secundum originis relationes, quibus distinguuntur, sed secundum quod sunt unum et singulare principium, operantur. *Martin*, episc. Paderb., Omn. Conc. Vat. quae ad doctrin. et discipl. pertinent documentor. collect. p. 21 sq.

Drittes Kapitel.

Theologische Entwickelung und Erklärung der Trinitätslehre.

§. 239.

Vorbemerkungen.

I. Wenn wir nach der positiven Darlegung des Trinitätsdogma's zur theologisch-speculativen Entwickelung und Erklärung desselben schreiten, so müssen wir stets vor Augen haben, daß die Trinität ein Glaubensgeheimniß im strengsten Sinne des Wortes und das höchste unter allen Glaubensgeheimnissen ist [1]). Ferne muß uns daher der verderbliche Wahn bleiben, als ob die Trinität, etwa wie die Existenz, Einheit und unendliche Vollkommenheit Gottes, aus Vernunftprincipien bewiesen, oder wenigstens, nachdem wir ihre Existenz durch die Offenbarung erkannt haben, aus Vernunftprincipien adäquat begriffen werden könne. Wir haben demnach hier jene Principien und jene Methode zur Anwendung zu bringen, welche wir in der Lehre von der theologischen Wissenschaft als die allein katholische und theologisch richtige erkannt haben [2]).

Das Erste und Wichtigste ist daher, daß wir den Inhalt und Sinn des Trinitätsdogma's in allen seinen Bestimmungen so klar und scharf als möglich erfassen, und insbesondere über den Sinn und die Tragweite jener analogischen Begriffe uns klar werden, wodurch Offenbarung und Kirche dieses höchste Geheimniß des innergöttlichen Seins und Lebens unserem menschlichen Verständnisse einigermaßen aufgeschlossen haben.

1) Vgl. oben §. 211 u. 212.

2) S. Bd. 2, §. 126 u. 127. Daselbst ist auch bereits der positive Beweis gegeben, daß die Trinität im eminentesten Sinne Glaubensgeheimniß ist. Dort haben wir auch gesehen, in welchem Sinne es aufzufassen ist, wenn manche Theologen, wie Anselm und Richard von St. Victor, von rationes necessariae reden, aus welchen die Trinität sich ergebe. Vgl. Bd. 2, S. 806. Es beruhen diese Beweise nicht rein auf Vernunftprincipien, sondern haben das Dogma von der Trinität selbst wesentlich zur Voraussetzung und zum Fundamente. Trinitate posita congruunt hujusmodi rationes. *S. Th.* 1, q. 32, a. 1, ad 2. S. oben S. 7, Note 1.

Ist dergestalt der Sinn des Dogma's allseitig klargestellt, so können wir alle dagegen erhobenen Einwände widerlegen und zeigen, daß kein stichhaltiger Vernunftgrund dagegen vorgebracht werden kann.

Allein nicht lediglich auf diese Abweisung der Einwände muß sich die Theologie bezüglich des Trinitätsdogma's beschränken, sie kann und soll auch den Nachweis versuchen, daß und wie Dasjenige, was unser Dogma von der heiligen Dreifaltigkeit lehrt, mit dem in Einklang steht, was die Vernunft von der unendlichen Vollkommenheit Gottes erkennt, indem es uns von jenem unendlichen und reinen Acte des göttlichen Seins und Lebens, den schon die Vernunft als nothwendig erkennt, die erhabenste und zugleich frömmste Idee gewährt[1]).

II. Der Glaube lehrt uns aber, daß drei göttliche Personen sind; daß dieselben aber von einander nicht dem Wesen und absoluten Sein, sondern einzig und allein ihren gegenseitigen Relationen nach real verschieden sind; daß endlich diese real verschiedenen Relationen in den Processionen, d. h. darin ihren Grund haben, daß die eine Person von der anderen ausgeht. Demgemäß handeln wir, im Anschlusse an den heil. Thomas und die constante und allgemeine Lehrweise der angesehensten Theologen aller Schulen, zuerst von den göttlichen Processionen; betrachten sodann die aus ihnen sich ergebenden Relationen; zeigen hierauf, wie durch die real verschiedenen Relationen drei real verschiedene, göttliche Personen constituirt werden, die ihrem absoluten Sein nach numerisch Eins, derselbe Eine Gott sind; hierauf fassen wir die hieraus sich ergebenden Notionen in's Auge, durch welche wir die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Personen näher erkennen und aussprechen[2]).

---

1) Davon sagt Bonaventura: Ratio autem hujus veritatis haec est: quia fides . . . dictat de Deo esse sentiendum altissime et piissime. *Brevil.* 1, 2.

2) Diese vom heil. Thomas und den meisten alten Theologen befolgte Entwickelung des Trinitätsdogma's zerlegt den vom Dogma selbst gegebenen Begriff der Trinität in seine einfachen Elemente und schreitet vom Grunde zur Folge fort. Die kirchliche Lehrentwickelung hat nicht diesen begrifflich-systematischen Gang eingehalten, sondern, wie auch die Offenbarung selbst, zunächst den Unterschied der Personen und die Einheit des Wesens ausgesprochen und von den Ausgängen, Relationen und Notionen nur insofern gehandelt, als es zur Erklärung des Personenunterschiedes und der Wesenseinheit nothwendig war. An diesen Gang haben sich meistens die positiven Theologen angeschlossen. Aber auch in der speculativen Erklärung kann man, wie z. B. Suarez und Franzelin, von dem relativen Personenunterschied und der absoluten Wesenseinheit ausgehen und zur Erklärung jenes

Daran reihen wir die Erörterung der aus ihrer Consubstantialität fließenden absoluten Gleichheit und gegenseitigen Innewohnung der göttlichen Personen, und schließen mit der Lehre von den Appropriationen, der Sendung und der Innewohnung in den Creaturen. Aus allem Dem wird sich das richtige Verständniß und der correcte Ausdruck unseres Dogma's und damit zugleich der Einklang desselben mit der Vernunft ergeben.

§. 240.

Von den Processionen im Allgemeinen[1]).

I. Was zunächst den Ausdruck Ausgang, *processio* (ἐκπόρευσις, προβολή) betrifft, so bezeichnet derselbe im Allgemeinen irgend einen Ursprung des Einen von einem Anderen (origo unius ab alio).

Das, was ausgeht, nennt man den *terminus* processionis, dasjenige hingegen, von dem es ausgeht, das *principium* processionis[2]).

Unterschiedes aus den Relationen und Processionen fortschreiten. Mag man den einen oder den anderen Weg einschlagen, immer muß man vor Augen halten, daß das volle und richtige Verständniß nicht aus den einzelnen Elementen des Begriffes und ihrer Anordnung, sondern aus der allseitigen Erfassung des Ganzen sich ergibt. Auch kann man von dem einen Begriffe nie ohne den anderen, z. B. nicht von den Processionen abgesehen von den Personen handeln: denn gerade das ist das Eigenthümliche der göttlichen Processionen, daß sie Personen produciren und constituiren.

1) *S. Thomas S. Th.* 1, q. 27. *S. c. g.* l. 4, c. 2 sq. De Potent. q. 9 & 10. *Bonav.* In 1 dist. 13. Brevil. 1, 3. *Suarez*, De Trin. l. 1, c. 4 sq. *Ruiz*, Comment. ac disput. in I. S. Thomae. *De Trinit.* Q. 27. *Gotti*, Tr. 7 de Trin. q. 2. *Franzelin*, De Trin. Thes. 26 sq. Scheeben, Dogm., §. 117. *Hurter*, Theol. dogm. Tom. 2, Tract. 5 De Trin. c. 3. *Katschthaler*, Theol. dogm. lib. 1, Pars 1, sect. 2. cap. 1, art. 2. *Magnasco*, Instit. theol. t. 2. Tr. 4, c. 2, q. 1.

2) Was diesen Sprachgebrauch betrifft, so haben bekanntlich die Griechen des Wortes αἰτία von der Trinität in demselben Sinne sich bedient, wie die Lateiner das Wort principium gebrauchen. Es hat eben das griechische Wort αἰτία einen weiteren Sinn und bezeichnet überhaupt jede relatio originis, während der lateinische Sprachgebrauch das Wort causa nur da gebraucht, wo ein substantialer Unterschied zwischen der causa und dem causatum und dem Wesen nach eine Abhängigkeit des letzteren von ersterem besteht. Es ist also nach lateinischem Sprachgebrauch die Bedeutung des Wortes causa enger, als die des Wortes principium. Daher kann jede causa auch principium genannt werden, nicht aber umgekehrt jedes principium causa. Nun ist aber ein Name um so geeigneter, auf Gott angewendet zu werden, je allgemeiner und daher je weniger be-

Jede processio beruht auf irgend welcher Thätigkeit oder Wirksamkeit des Princips. Setzt nun das Princip seinen Terminus außer sich, so ist die processio eine processio *ad extra*, ein transeunter Ausgang, wie der Ausgang des Strahles von der Sonne, des menschlichen Sohnes von seinen Eltern, des Kunstwerkes vom Künstler; setzt aber die Thätigkeit des Princips seinen Terminus in dem Principe selbst, so nennt man dieses processio *ad intra*, einen immanenten Ausgang. Solche innere Ausgänge sind das Erkennen und Wollen: denn ihr Terminus, der Gedanke oder das innerliche Wort, resp. der Wille oder die Liebe, ist etwas dem erkennenden oder wollenden Geiste selbst Innewohnendes [1]).

schränkt auf eine bestimmte Art des endlichen Seins er ist. Wie daher der ganz allgemeine Name des Seins, des Seienden, was wir in der Lehre von der Aseität gesehen haben, am geeignetsten ist, das göttliche Wesen zu bezeichnen, so eignet sich auch der Ausdruck *principium* am besten zur Bezeichnung der ratio originis in der göttlichen Trinität. Inter omnia ad originem spectantia magis convenit in divinis hoc nomen *principii*. Quia enim divina a nobis comprehendi non possunt, convenientius a nobis significantur per nomina communia, quae indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia, quae definite rei species exprimunt. Unde hoc nomen *Qui est*, quod secundum Damascenum significat substantiae pelagum infinitum, convenientissimum nomen Dei dicitur esse. *Exod. 3.* Sicut autem causa communior est, quam elementum, quod significat aliquid primum et simplex in genere causae materialis: ita etiam principium est communius, quam causa. Nam prima pars motus vel lineae dicitur *principium*, sed non *causa*. In quo patet, quod *principium* potest dici aliquid, quod non est secundum essentiam distinctum, ut punctum lineae; non autem causa, maxime si loquamur de causa orignante, quae sit causa efficiens. *S. Thom.* De potent. q. 10, a. 1 ad 9. Ebenso *S. Th.* 1, q. 33, a. 1, ad 1. — Zur Bezeichnung des terminus processionis wird mitunter der Ausdruck *principiatum* gebraucht, jedoch ist es besser, sich dieses Ausdruckes, da er eine gewisse Abhängigkeit und Unterordnung ausdrücken könnte, zu enthalten, wie dieses Thomas *De potent.* l. c. folgendermaßen erklärt: Quamvis autem Pater dicatur esse principium Filii et Spiritus Sancti, non tamen videtur indifferenter dicendum, quod Filius sit principiatam vel etiam Spiritus Sanctus, licet etiam hoc modo loquendi Graeci utantur, et possit apud sane intelligentes concedi. Tamen ea, quae minorationem aliquam habere videntur, refugere debemus, ne Filio vel Spiritui Sancto attribuantur, propter errorem Arianorum vitandum. Sicut Hilarius, etsi concedat, Patrem esse majorem Filio propter auctoritatem originis, non tamen concedit, quod Filius sit minor Patre, cui est aequale esse donatum a Patre. Et similiter non est extendendum nomen subauctoritatis vel principiati in Filio, licet nomen auctoritatis vel principii concedatur in Patre.

1) Cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra, ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur pro-

Diese Begriffe auf Gott angewendet, nennt man alle Werke, wodurch Gott etwas von ihm Verschiedenes außer sich setzt, seien es nun, wie bei der Schöpfung, endliche Substanzen, oder seien es Veränderungen an bereits vorhandenen Substanzen, was bei allen anderen natürlichen und übernatürlichen Werken Gottes der Fall ist, processiones (actus) ad extra. Processio (actus) ad intra dagegen wird der Ursprung einer göttlichen Person von einer anderen genannt, weil die procedirende Person vermöge der unendlichen Einfachheit Gottes nicht, wie die Creaturen, etwas wesenhaft von Gott Verschiedenes und deßhalb außer ihm Seiendes, sondern Gott selbst ist, daher nothwendig in dem Princip, von dem sie ausgeht, bleibt, wie der Gedanke im denkenden Geiste.

Das Wort Emanation hat etymologisch denselben Sinn wie Procession, und wird daher auch vielfach in gleichem Sinne gebraucht. Man könnte daher die processiones ad intra auch emanationes ad intra, die processiones ad extra auch emanationes ad extra nennen. Da es aber gebräuchlich geworden ist, die Vorstellung des gnostischen und pantheistischen Emanatismus, wonach das göttliche Wesen selbst durch Theilungen oder durch Vervielfältigungen aus sich hinausgeht, Emanation zu nennen, so enthält man sich besser dieses Ausdrucks. Es ist klar, daß der Emanatismus den richtigen Begriff sowohl der processio ad intra, als der processio ad extra zerstört: jenen, weil er im Widerspruch mit der Unendlichkeit und Einfachheit des göttlichen Wesens ein Heraustreten desselben aus sich selbst durch Theilung annimmt; diesen, weil er die Geschöpfe (abgesehen etwa von der Materie) zu Theilen der göttlichen Substanz macht.

II. In Gott sind zwei immanente Processionen, die des Sohnes vom Vater, die Generation, und die des heiligen Geistes vom Vater und Sohne, die Spiration oder Procession im engeren Sinne.

Daß wir den Namen processio als gemeinsamen Namen für die Generation und die Spiration gebrauchen, ist schon in der heiligen Schrift begründet[1]).

---

cessio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicunque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis significatum verbo oris. *S. Th.* 1, q. 27, a. 1, c.

1) Ego ex Deo processi. *Joann.* 8, 42. Mittam vobis . . . Spiritum veritatis, qui a Patre procedit. *Joann.* 15, 26.

Daß aber wirklich in Gott jene zwei immanente Processionen sind, ist direct und indirect durch Offenbarung und Kirche ausgesprochen: direct durch alle jene vielen Aussprüche, welche den Sohn als vom Vater gezeugt, den heiligen Geist als von beiden ausgegangen bezeichnen; indirect aber durch das ganze Trinitätsdogma in Verbindung mit dem dogmatischen Axiom, daß nur der Gegensatz der relationes originis den Personenunterschied in Gott begründet: denn diese Relationen haben selbstverständlich die origines oder processiones zu ihrer Voraussetzung. Hieraus ist klar, daß die richtige Auffassung der Processionen das Fundament für die richtige Erfassung der Trinitätslehre bildet. Daher haben auch Alle, welche gegen die Trinitätslehre verstießen, vor Allem in irgend einer Weise die Lehre von den göttlichen Processionen gefälscht. Gänzlich leugnen dieselben die alten Antitrinitarier und die modernen Unitarier und Rationalisten. Es verfälschen den wahren Begriff derselben die Arianer und Sabellianer, welche in täuschender Weise von einem Ausgange göttlicher Personen von einander reden, in Wahrheit aber diesen Ausgang als eine processio ad extra in Weise der Schöpfung oder Offenbarung betrachten[1]); deßgleichen die Emanatisten, indem sie die Processionen als substantiale Ausflüsse aus dem göttlichen Wesen nach Außen und dadurch als Theilungen, Vervielfältigungen und Degradationen der göttlichen Wesenheit ansehen. Dasselbe gilt von den verschiedenen Arten der Tritheisten.

Nur diesen falschen und häretischen Auffassungen der Processionen, nicht dem richtigen Begriffe derselben gegenüber, verfangen die verschiedenen Einwände, welche man gegen die Existenz göttlicher Processionen vorgebracht hat[2]).

---

1) Davon schreibt Thomas: Hanc (divinam) autem processionem diversi diversimode acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem secundum quod effectus procedit a causa; et sic accepit Arius, dicens Filium procedere a Patre sicut primam ejus creaturam . . . Alii vero hanc processionem acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum, in quantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit; et sic accepit Sabellius, dicens ipsum Deum Patrem Filium dici, secundum quod carnem assumpsit ex Virgine; et eundem dici Spiritum sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat et ad vitam movet.... Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra; unde neuter posuit processionem in ipso Deo. *S. Th.* 1, q. 27, a. 1, c.

2) Thomas faßt dieselben a. a. O. in folgenden Worten zusammen: 1. Videtur quod in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile, neque extra-

III. Es sind in Gott zwei virtualiter von einander verschiedene Processionen, die Generation und die Spiration, welche die Theologen mit Recht als Ausgang in Weise der Erkenntniß *(processio per modum intellectus)* und als Ausgang in Weise des Willens oder der Liebe *(processio per modum amoris)* unterscheiden.

Daß in Gott jene zwei Ausgänge der Generation und Spiration sind, ist erklärtes Dogma und bedarf keines Nachweises. Daß aber die Generation Ausgang der Erkenntniß, die Spiration Ausgang der Liebe ist, steht als katholische Wahrheit fest[1]) und kann ohne Temerität nicht geleugnet werden[2]).

1. Daß der Sohn in Weise der Erkenntniß vom Vater ausgeht, spricht die heilige Schrift, nach der einmüthigen Auslegung der Väter und Theologen, dadurch aus, daß sie denselben als die

---

neum. Ergo neque processio. Er antwortet darauf: Objectio illa procedit de processione quae est motus localis, vel quae est secundum actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum; talis autem processio non est in divinis. — 2. Praeterea, omne procedens est diversum ab eo a quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio aliqua. Die Antwort lautet: Id quod procedit secundum processionem quae est ad extra, oportet esse diversum ab eo, a quo procedit; sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imo quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo, a quo procedit. Manifestum est enim, quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. Nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto. Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, . . . necesse est quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo, a quo procedit, absque omni diversitate . . — 3. Praeterea procedere ab alio, videtur rationi primi principii repugnare. Darauf wird geantwortet: Procedere a principio ut extraneum et diversum repugnat rationi primi principii; sed procedere ut intimum et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii. Wir werden diesen Punkt in der Lehre von der Gleichheit der göttlichen Personen näher behandeln.

1) Den deßfallsigen früheren Irrthum Hirscher's, der in seiner Katechetik diese Wahrheit als einen „aus der Luft gegriffenen Anthropomorphismus", als eine „bodenlose, von Phantasie und erdenhafter Reflexion getragene Speculation" bezeichnet, hat Kleutgen, Theol. d. Vorz., 1. Thl., 3. Abh., 2. Hptst. gründlich beleuchtet. Aber auch jene modernen Speculationen, welche, wie Günther, die Trinität aus dem Selbstbewußtseinsproceß erklären, verstoßen gegen diese in der Kirche nie bezweifelte Wahrheit. Vgl. *Franzelin*, De Trin. Thes. 26.

2) *Suarez*, Vol. 1, De Trin. l. 1, t. 5, nr. 4.

gezeugte Weisheit[1]) und als den Logos, das *verbum mentis* des Vaters[2]) bezeichnet; wobei die Väter bemerken, daß die Offenbarung gerade durch ihre Logoslehre uns das innerste Wesen des Sohnes und seines Verhältnisses zum Vater aufschließe[3]). Auch jene Stellen, welche den Sohn als Ebenbild, Abglanz, Gestalt Gottes des Vaters bezeichnen[4]), und welche ihn in besonderer Weise das Licht[5]) und die Wahrheit[6]) nennen, deuten auf die persönliche Eigenthümlichkeit des Sohnes als des Wortes und der hypostatischen Weisheit hin.

Gestützt auf diese Aussprüche der heiligen Schrift haben die Väter[7]) vielfach und in mannigfaltiger Weise es als eine zweifellose Wahrheit ausgesprochen, daß der Sohn vom Vater durch die Erkenntniß oder das innerliche Sprechen gezeugt wird; daß deßhalb der Name Logos die Eigenthümlichkeit des Sohnes und seines Ausgangs von dem Vater prägnant ausdrücke[8]). Wohl führen die Väter auch andere untergeordnete Bedeutungen des Ausdruckes Logos an, allein alle sind darin einig, daß der Sohn nicht etwa nur deßhalb, wie die Arianer behaupteten, Logos genannt wird, weil der Vater durch ihn zu uns gesprochen, oder weil er durch ihn die Welt erschaffen hat, sondern vor Allem deßhalb, weil er an sich selbst und ewig der Logos des Vaters ist[9]).

Dasselbe bezeugen die Väter dadurch, daß sie die Zeugung des Sohnes eine rein geistige und intellectuale nennen, wie wir dieses in zahlreichen Belegen schon aus der ältesten Zeit gesehen haben. Daß der Sohn wahrhaft Wort und die Zeugung des Sohnes wahrhaft das Sprechen des Wortes ist, steht den Vätern als eine durch die Offenbarung gewisse Wahrheit fest, und haben ihre Auseinandersetzungen nur den Zweck, durch die Eigenthümlichkeit unseres innerlichen Wortes die Natur des göttlichen Wortes und seiner Zeugung verständlich zu machen[10]). Daraus, daß der Sohn der Logos ist, be-

1) S. oben §. 218. — 2) S. oben §. 224, I. — 3) Vgl. oben S. 168, Note 3. — 4) S. oben §. 224, II. — 5) S. oben S. 193, Note 4. — 6) S. oben S. 192, Note 2. — 7) *Petav.* De Trin. l. 6, c. 2—4. *Thomassin*, Dogm. theol. tom. 5, Tract. 2 de Trin. c. 19. 20. 22. 23. *Ruiz*, De Trin. disput. 2, sect. 2. Kleutgen und Franzelin a. a. O. — 8) Deßhalb, sagt z. B. Cyrill A., habe der Evangelist den Namen Logos zur Bezeichnung des Sohnes gewählt, weil dieser Name der geeignetste sei, sowohl die Gottheit des Sohnes, als die Weise seines Ausganges vom Vater auszudrücken. *Thesaur.* 7, 1. — 9) Belege hiefür bei *Maldonat* in Joann. 1, 1. — 10) Quisquis potest intelligere verbum solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum ejus imagines in cogitatione solvantur . . . jam potest videre per hoc speculum aliquam Verbi illius similitudinem, de quo dictum est: In principio erat Verbum. *August.* De Trin. l. 15, c. 10.

weisen die Väter vor Allem die Nothwendigkeit und Ewigkeit seiner Existenz. Wenn der Logos, sagen sie, nicht ewig wäre, dann wäre ja Gott einmal ἄλογος, ohne Erkenntniß, gewesen[1]). Dieses Argument setzt aber die Wahrheit voraus, daß der Sohn das Product des nothwendigen und ewigen göttlichen Erkennens, somit dieses Erkennen das Zeugen des Sohnes ist.

Daraus machen sie ferner das Verhältniß zwischen Vater und Sohn[2]), deren consubstantiale Einheit, deren Unterschied[3]) und absolute Gleichheit†), sowie die reingeistige

1) So Athanasius, die beiden Gregore, Basilius, Cyrill von Alexandrien, Johannes von Damascus u. A., citirt bei Kleutgen a. a. O.

2) Verbum dicitur, quia ita se habet ad Patrem, ut sermo ad mentem, non modo propter generationem passionis omnis expertem, verum etiam propter conjunctionem ipsius cum Patre vimque enuntiatricem. Fortasse etiam, quia eodem modo se ad Patrem habet, quo definitio ad definitum. *Greg. Naz.* Or. 36. (theol. 4.) nr. 81.

3) So beweist Athanasius aus folgenden Worten des Dionys von Alexandrien: Estque mens (νοῦς), quia per se existit Verbi Pater, Verbum autem velut Filius mentis, quod ut ante mentem extiterit impossibile est, ita nequaquam sine ea, sed una cum ea extitit et ab illo progerminatum est — daß Dionys rechtgläubig die Consubstantialität des Logos gelehrt habe: Verbum proprium substantiae Patris esse, idque eadem ratione, qua verbum ex mentis substantia. *De sent. Dionys.* i. f. — Quemadmodum verbum nostrum a mente gignitur, nec idem est omnino quod ipsa mens, nec plane diversum — nam cum a mente proficiscatur, aliud est quam mens; et cum mentem ipsam indicat, non est prorsus ab illa diversum; sed cum sit unum natura, aliud tamen subjecto est: sic et Dei verbum, qui Filius est, quatenus propria subsistit persona, ab eo distinguitur, a quo genitum est; quatenus autem illa in se exprimit, quae cernuntur in Deo, unum natura cum illo est. *Joann. Damas.* De fid. orth. 1, 6. — Manens tota mens in proprio statu Verbum totum et perfectum emittit, ac procedens totum Verbum totam mentis, a qua gignitur, vim in se ipso complectitur. *Basil. hom. 16 in Joann.*, init. — Sic est Verbum apud Deum, sicut est in mente verbum, in corde consilium. Cum enim mens apud se verbum habet, utique cogitando habet, quia nihil aliud est apud se dicere, quam apud se cogitare. Cum ergo mens cogitat, et cogitando verbum intra se generat, de sua substantia generat verbum, et sic illud verbum generat de se, ut genitum habeat apud se, nec minus aliquid habeat verbum quod ex mente nascitur, quam est mens de qua nascitur, quia quanta est mens, quae generat verbum, tantum est etiam ipsum verbum. *Fulgent.* Ad Monim. 3, 7. Quomodo enim tu verbum, quod loqueris, in corde habes, et apud te est, et ipsa conceptio spiritualis est . . .: sic Deus edidit Verbum, hoc est, genuit Filium. Et tu quidem ex tempore gignis verbum etiam in corde; Deus sine tempore genuit Filium, per quem creavit omnia tempora. *August.* In Joann. Tr. 14, c. 3, nr. 7.

und makellose Weise der göttlichen Generation[1]) und andere die Trinität betreffenden Lehren des Glaubens[2]) verständlich.

Wenn nun aber die Väter in solcher Weise die Zeugung des Sohnes als das göttliche Erkennen, als das Sprechen des inneren Wortes betrachteten, so sind sie weit entfernt, dieses als pure Vernunftwahrheit zu betrachten, oder zu meinen, es könne die göttliche Zeugung durch diese Analogie vollkommen begriffen werden. Was ersteres betrifft, so gründen sie, wie wir gesehen haben, ihre ganze Argumentation auf die göttliche Offenbarung vom Logos; was aber das Andere anlangt, so heben sie den Unterschied zwischen der Erzeugung unseres Gedankens, und der geheimnißvollen und all' unsere Begriffe übersteigenden Zeugung des ewigen Wortes überall und auf das bestimmteste hervor.

Namentlich bemerken sie, daß die Vernunft und das habituale Wissen, sowie das daraus hervorgehende Denken und Sprechen des inneren Wortes in den Geschöpfen nicht dessen Wesen selbst, sondern Eigenschaften, Habitualitäten und Thätigkeiten des Wesens sind, während Gottes Erkennen purer Act und das göttliche Wesen selbst ist; daß das Denken und Sprechen der Creatur zeitlich, vergänglich und vorübergehend, das göttliche Erkennen und sein Wort ewig und unveränderlich ist; daß der Erkenntnißacte, der Gedanken und Worte viele und mannigfaltige sind, während Gott Alles in Einem Gedanken denkt, in Einem Worte ausspricht[3]). Der wichtigste Unterschied

---

†) Proinde tanquam seipsum dicens Pater genuit Verbum sibi aequale per omnia. Non enim seipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in ejus Verbo, quam in ipso. Ibi summum illud agnoscitur: Est, est; Non, non. Et ideo Verbum hoc vere veritas est, quia quidquid est in ea scientia, de qua genita est, et in ipso est. *August.* De Trin. l. 15, c. 14, nr. 23.

1) Quemadmodum mens nostra sermonem vel verbum procreans, nulla id perpessione facit: sic etiam omni perpessione vacua est illa, quae neque dicendo explanari, nec mente comprehendi potest, divina generatio. *Chrysost.* Hom. 1 in Joann. 1.

2) Wie das verbum mentis, innerlich geistig geboren, im Herzen verborgen bleibt, ausgesprochen oder nach Außen geoffenbart wird, so ist es mit der ewigen Geburt im Schooße des Vaters und seiner freien zeitlichen Offenbarung durch die Menschwerdung, sagt Gregor von Nyssa (ep c. Apollin.). Wie die Existenz des inneren Gedankens von seiner äußeren Aussprache unabhängig ist, sagt Augustin, so auch das Sein des ewigen Wortes von aller Schöpfung und Offenbarung. *De Trin.* l. 15, c. 1.

3) Vgl. *August.* De Trin. l. 15, c. 15 & 16. *Petav.* De Trin. l. 6, c. 2, VI sq.

aber, den die Väter vor Allem hervorheben, besteht darin, daß unser Wort, das innerliche sowohl, als das äußerlich ausgesprochene, keine wesenhafte Subsistenz hat, keine Hypostase oder Person ist, wie das göttliche Wort[1]). Hier erhebt sich aber die Frage, ob dieser hypostatische Charakter des göttlichen Wortes nicht schon durch die Vernunft aus dem Wesen Gottes gefolgert werden könne. Hierauf ist zu antworten, daß nach der Lehre der Väter und der Natur der Sache wohl jene zuerst angegebenen Eigenthümlichkeiten des göttlichen Erkennens — daß nämlich dasselbe actus purus und das göttliche Wesen selbst, deßhalb ewig, unveränderlich, einfach und unendlich ist, daß deßhalb Gott in Einem Gedanken Alles erkennt und in Einem Worte Alles ausspricht — aus der natürlichen Gotteserkenntniß fließende vernünftige Wahrheiten sind; daß aber keineswegs der hypostatische Charakter des göttlichen Wortes und der persönliche Unterschied zwischen ihm und dem sprechenden Vater aus der bloßen Vernunft erkennbar ist. Wenn daher die Väter, wie auch die späteren Theologen, zeigen, daß das göttliche Wort nicht, wie Sabellianer, Paulicianer und Photinianer behaupteten, gleich unseren Gedanken und Worten, nur etwas Accidentelles und Modales sein könne, sondern nothwendig etwas Substantiales und deßhalb eine Hypostase sei[2]), so behaupten sie mit dieser durchaus richtigen Argumentation nicht, daß man den göttlichen Personenunterschied aus der bloßen Vernunft beweisen könne; sondern sie setzen diesen Unterschied als von dem Glauben gegeben und in ihrer Weise selbst von den Gegnern zugestanden, voraus. Unter dieser Voraussetzung, daß das Wort vom Vater verschieden ist, folgt allerdings, daß es nur so, wie der Glaube lehrt, nämlich hypostatisch oder persönlich verschieden sein kann, nicht aber als eine accidentelle Modalität, wie jene Häretiker meinten, da die absolute Einfachheit Gottes keine Accidentien zuläßt. Ebenso wenig ist ein Unterschied dem Wesen nach möglich, wie die Tritheisten

---

1) Genuit Pater Filium, non ut in hominibus mens verbum generat. Etenim mens in nobis subsistens est, verbum autem, loquendo prolatum et in aëra diffusum, perit. Nos autem novimus Christum genitum Verbum, non prolatitium, sed verbum subsistens vivens; non labris prolatum, sed ex Patre ab aeterno et ineffabiliter atque in propria hypostasi genitum. *Cyrill. Hieros. Catech.* 11. Was Cyrill hier von dem gesprochenen Worte sagt, gilt auch von dem verbum mentis des Geschöpfes, selbst in seiner höchsten unveränderlichen Vollkommenheit in der visio beata, wie dies Augustin De Trin. 15, 16 ausführt.

2) Vgl. *Epiphan.* Haer. 73, 12. *Petav.* De Trin. l. 6, c. 2, X.

lehren, da das göttliche Wesen keine Theilung oder Vervielfältigung gestattet. Daß aber wirklich die Väter weit davon entfernt sind, den hypostatischen Charakter des Wortes aus der Vernunft beweisen oder vollkommen begreifen zu wollen, geht klar daraus hervor, daß sie die Trinität und insbesondere die Zeugung des Wortes für ein nur durch die Offenbarung uns bekannt gewordenes und unbegreifliches Geheimniß erklären, welches die erschaffene Vernunft nicht beweisen und ergründen, sondern nur einigermaßen durch die Analogie[1]) des menschlichen Erkennens auf Grund des Glaubens erfassen und, die Wahrheit des Glaubens vorausgesetzt, dessen Einklang mit der Vernunft, sowie die Vernunftwidrigkeit der häretischen Auffassungen der Trinität nachweisen kann.

Wenn die Väter geltend machen, daß man den Logos nicht nach der Unvollkommenheit des menschlichen Gedankens und Wortes beurtheilen dürfe[2]); wenn sie auf die unendliche Vollkommenheit Gottes hinweisen, dessen Sein ebenso unbegreiflich ist, wie sein Wirken; wenn sie ferner die unendliche Fülle und Fruchtbarkeit der göttlichen Einheit als Grund göttlicher Processionen anführen: so wollen sie damit nicht die Trinität aus der bloßen Vernunft construiren, sondern einestheils die Anmaßung Derer zurückweisen, welche die Trinität, insbesondere die ewige Zeugung des Logos, leugnen, weil sie dieselbe nicht begreifen, anderntheils aber zeigen, daß dieses Geheimniß des Glaubens der Vollkommenheit Gottes wohl entspricht.

Zunächst kam es uns hier darauf an, nachzuweisen, daß die Väter einmüthig und beständig die Zeugung des Wortes als processio per modum intellectus aufgefaßt haben.

2. Wenn es hiernach feststeht, daß der Sohn vom Vater in Weise des Erkennens ausgeht, so legt es sich von selbst nahe, daß der Ausgang des heiligen Geistes in Weise des Willens oder der Liebe geschehe, da im reinen Geist außer dem Acte des Erkennens kein anderer Act, als der des Wollens zu finden. Allein es ist dieses auch in Schrift und Ueberlieferung mit hinlänglicher Klarheit enthalten. Schon der Name der dritten Person,

1) Qui videt haec vel ex parte vel in aenigmate, gaudeat cognoscens Dei Verbum, et sicut Deum honoret et gratias agat; qui autem non videt, tendat per pietatem ad videndum, non per coecitatem ad calumniandum. *August.* De Trin. 6, 10. Cf. *Confess.* 13, 12.

2) Quoniam vero (Deus) non est homo, neque Verbum ejus ex humana imbecillitate metiendum est. *Athan.* Or. 4 c. Ar.

sagen Väter und Theologen, drücke aus, daß sie durch die Liebe vom Vater und Sohne ausgeht: denn sowohl spiritus als πνεῦμα deute auf die Bewegung des Willens, die Aspiration der Liebe; deßgleichen sei die Liebe das Princip der Heiligkeit, welche ja wesentlich in der Liebe zum höchsten Gute besteht. Damit stimmt überein, daß alle Werke der Liebe und die aus ihr entspringende Freude und Beseligung in der heiligen Schrift dem heiligen Geiste zugeeignet werden[1]: denn das setzt voraus, daß der heil. Geist die hypostatische Liebe ist, da die Zueignung göttlicher Eigenschaften deren Aehnlichkeit mit der persönlichen Eigenthümlichkeit der betreffenden Person zum Fundamente hat[2]). Diese Lehre, daß der heilige Geist in Weise der Liebe ausgehe, und deßhalb, wie der Sohn das hypostatische Wort, so die hypostatische Liebe ist, wird von den Vätern allgemein und constant vorgetragen[3]), und zwar nicht als

---

1) Die Nachweise s. §. 228. Insbesondere legen die Väter darauf Gewicht, daß der heilige Geist Gemeinschaft genannt wird (*2 Cor.* 13, 13); er ist es sowohl bezüglich des Vaters und Sohnes, als im Verhältniß zwischen Gott und der Creatur. Wenn Rom. 5, 5 sagt: Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, so ist allerdings diese Liebe die Tugend der Liebe und eine Gabe des heiligen Geistes, aber die heiligen Väter, wie Augustin, Ambrosius, Chrysostomus, beziehen diese Stelle auch auf das Innewohnen des heiligen Geistes, der selbst die Liebe ist. Auch *1 Joann.* 4, 8: Quoniam Deus caritas est, beziehen die Väter vielfach auf den heiligen Geist, unter Berufung auf V. 13: in hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis. Da caritas 1 Joann. 4, 8 ganz allgemein genommen ist, so kann das Wort auch auf die uncrschaffene, essentiale und notionale Liebe bezogen werden. *Cornel. a Lap.* i. h. l.

2) S. unten von der Appropriation.

3) Unus est diligens eum, qui ab ipso est, unus est dilectus ab eo, a quo est, unus est dilectio utriusque, Spiritus sanctus, idem tamen Deus. *Ambros.* De Symb. init. — Ex quo ergo, et qui ex eo, et quo se diligunt, ipsa duo, tria sunt. *Id.* De dignit. condit. hom. 2. — Spiritus sanctus nec Pater est nec Filius, sed dilectio quam habet Filius in Patre, Pater in Filio, unde Paulus dixit: Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum. *Hieron.* In Ps. 17. Weil die Liebe, ist der heilige Geist die Einheit, die Heiligkeit, die Gemeinschaft. Spiritus sanctus est ineffabilis quaedam Patris Filiique communio ... Sive sit unitas amborum, sive sanctitas, sive charitas, sive ideo unitas, quia charitas, et ideo charitas, quia sanctitas; manifestum est, quod non aliquis duorum est, quo uterque conjungitur, quo genitus a gignente diligitur, generatoremque suum diligit; sicque non participatione, sed essentia sua, neque dono superioris alicujus, sed suo proprio servantes unitatem spiritus in vinculo pacis. *August.* De Trin. 5, 11 und die oben S. 401, Note 3 angeführten Stellen Augustin's. Si Pater osculans, Filius osculatus accipitur, non erit absurdum, osculum Spiritum sanctum

eigene Speculation, sondern als eine allgemein anerkannte Wahrheit[1]). Daraus erklären sie auch, weßhalb der heilige Geist nicht nur in Beziehung auf uns, sondern an sich die Gabe genannt wird und ist[2]). Aus demselben Grunde bezeichnen sie ihn als das Band zwischen Vater und Sohn, welches die Trinität vollendet[3]). Daraus erklären sie endlich den Unterschied zwischen dem Ausgange des Sohnes und dem des heiligen Geistes, und weßhalb letzterer nicht gleichfalls Sohn genannt wird[4]).

Wenn namentlich die älteren Väter auf die Frage der Häretiker, „weßhalb der heilige Geist, wenn er vom Vater ausgehe, nicht gleichfalls dessen Sohn und Bruder des Logos, und wenn er vom Sohne ausgehe, nicht dessen Sohn und Enkel des Vaters sei," als frevelhaft abweisen; oder wenn sie den Unterschied zwischen Generation und Spiration für ein verborgenes Geheimniß erklären[5]): so werden dadurch die so allgemeinen und constanten Zeugnisse für unsere Wahrheit nicht entkräftet. Mit allem Grunde haben die Väter da, wo es sich um den Glauben handelte, und zu einer Zeit, wo unser Lehrpunkt noch wenig erörtert war, in solcher Weise die Häretiker abgewiesen. Auch bleibt der Unterschied zwischen Generation und Spiration stets geheimnißvoll.

Wie wir gesehen haben[6]), setzen die Väter vielfach den Unterschied zwischen Generation und Spiration einfach darin, daß jene den Vater allein, diese Vater und Sohn zum Princip hat. Allein dieses schließt die Lehre, daß der heilige Geist per modum amoris ausgehe, nicht aus, sondern vielmehr ein: denn einestheils geht der Geist deßhalb von Vater und Sohn aus, weil die Liebe die Erkenntniß zur Voraussetzung hat, und anderntheils ist es eine allgemeine Lehre der Väter, daß jene Liebe, durch welche der Geist ausgeht, die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes sei[7]).

3. Diese ganze Lehre, wie wir sie bei den Vätern finden, wurde einmüthig und constant auch von den Theologen aller

---

intelligi: utpote qui Patris et Filii imperturbabilis pax sit, gluten firmum, individuus amor, individua unitas. *Bernard.* Serm. 8 in Cant. Noch andere Stellen bei *Petav.* De Trin. l. 7, c. 12.

1) Sicut Dei Verbum Filium esse nullus christianus dubitat, ita charitatem esse Spiritum sanctum. *August.* De Trin. 9, 12, nr. 17.

2) S. oben S. 401, Note 3.

3) S. die oben S. 474, Note 3 angeführten Stellen.

4) S. oben S. 401, Note 2.

5) Vgl. *Petav.* De Trin. l. 7, c. 13 und oben S. 401, Note 1.

6) Oben S. 400, Note 3.

7) S. oben S. 474, Note 3.

Schulen[1]) unter Billigung der Kirche vorgetragen. So allgemein anerkannt war stets diese Lehre, daß sie in das ausführliche Glaubensbekenntniß des *Toletanum XI*[2]) und selbst in den Römischen Katechismus[3]) aufgenommen wurde.

IV. Was so auf Grund der Offenbarung die Ueberlieferung lehrt, das leuchtet auch der Vernunft ein. Denn wenn in Gott immanente Acte sind, so können es offenbar nicht körperliche, sondern nur geistige, und zwar die höchsten Acte des reinen Geistes sein; solche sind aber nur das Erkennen und Wollen, welche wir, wie in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften gezeigt wurde, als perfectiones simpliciter simplices in Gott setzen müssen, obwohl auch

1) Wenn Bonaventura die Trinität auf die unendliche Communicabilität der göttlichen Güte zurückführt, und die generatio als modus emanandi per modum naturae und die spiratio als modus emanandi per modum voluntatis bezeichnet. (*Brevil.* 1, 3. 1 Dist. 9, a. 1, q. 1), so leugnet er damit nicht, daß die generatio per modum intellectus geschehe, wie genügend aus seinen Erklärungen über das Verbum erhellt. Vgl. In 1 Dist. 27, p. 2, a. 1, q. 4. Dasselbe gilt bezüglich Richard's v. St. Victor (De Trin. 3, 2. 3.), wenn er die Trinität daraus erklärt, daß die Vollkommenheit der Liebe in Gott dilectum et codilectum verlange. — Procedere per modum intellectus, per modum imaginis, und per modum naturae ist eins und dasselbe. Der Grund wird sich aus unseren späteren Auseinandersetzungen von selbst ergeben. Vgl. *Ruiz* De Trin. Disput. 6. Nur dem in Allem absonderlichen Durandus (1 Dist. 6, q. 2, nr. 10) wird die Lehre zum Vorwurfe gemacht, daß nicht das intelligere und velle, sondern nur die aus der Unendlichkeit entspringende Fruchtbarkeit der göttlichen Natur Princip der Processionen sei. Gegen ihn s. *Suarez* De Trin. l. 1, c. 5, nr. 2 & 3. In Folge dieser seiner Meinung behauptet Durandus auch, daß der Name Wort ein essentialer Name und dem Sohn nur appropriirt sei. Darüber s. *Ruiz* Disp. 57, Sect. 1.

2) In den Worten: ab utrisque processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum est. S. oben S. 392, Note 5.

3) Pars. 1, cap. 2, q. 10. Nachdem hier der Katechismus die Pfarrer ermahnt, das christliche Volk einfach über das Mysterium der Trinität zu belehren und im Glauben zu befestigen, ohne sich auf subtile Untersuchungen einzulassen — Sed haec subtilius exquirere nihil oportet, quum meminerimus illius vocis: „Qui scrutator est majestatis, opprimetur a gloria" (*Prov.* 25, 27) — schließt er mit den Worten: Oret sine intermissione, qui divino beneficio hoc credit, ut, aliquando in aeterna tabernacula receptus, dignus sit, qui videat, quae tanta sit Patris foecunditas, ut se ipsum intuens atque intelligens, parem et aequalem sibi Filium gignat, quoque modo duorum idem plane et par caritatis amor, qui Spiritus sanctus est, a Patre et Filio procedens, genitorem et genitum aeterno ac indissolubili vinculo inter se connectat; atque ita divinae Trinitatis una sit essentia et trium personarum perfecta distinctio.

sie die göttliche Vollkommenheit nicht erreichen, und daher nur analog und modo eminentiori in Gott zu denken sind [1]).

Aus dem Gesagten erklärt sich auch bereits, weßhalb in Gott nicht mehr, als diese zwei Processionen sind und sein können.

Wollte man sagen, es könnten ja auch Ausgänge des Gefühls, der Macht, oder anderer Eigenschaften, oder wegen der unendlichen Fülle der göttlichen Fruchtbarkeit viele Processionen der Erkenntniß und der Liebe sein, so ist zu antworten: daß, von allem Anderen abgesehen, bei dem reinen Geiste von Fühlen oder Empfinden im Unterschiede von Erkennen und Lieben nicht die Rede sein kann [2]); daß die Eigenschaft der Macht sich auf das Verhältniß Gottes zu den Creaturen bezieht und daher die Ausgänge der Macht nicht processiones ad intra, sondern ad extra sind [3]); daß die Güte, wie alle anderen Attribute, Eigenschaften des göttlichen Wesens und Gegenstand der göttlichen Erkenntniß und Liebe, nicht aber immanente und notionale Acte sind [4]); daß endlich Gott in Einem

1) Cum autem Deus sit super omnia, ea quae in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quae sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae, a quibus etiam similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicujus causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis. *S. Th.* 1, q. 27, a. 1. Ausführlich zeigt dies an der Generation *S. c. g.* l. 4, c. 11.

2) Processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones, quae in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scilicet intelligere et velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem, neque totaliter est remotum a genere actionum quae sunt ad extra: nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi Verbi et amoris. *S. Th.* 1, q. 27, a. 5, c.

3) Potentia est principium agendi in aliud. Unde secundum potentiam accipitur actio ad extra; et sic secundum attributum potentiae non accipitur processio divinae personae, sed solum processio creaturarum. *S. Th.* 1, q. 27, a. 5, ad 1. Vgl. Bd. 3, §. 206.

4) . . . bonum . . . pertinet ad essentiam, non ad operationem, nisi forte sicut objectum voluntatis. Unde cum processiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem et hujusmodi alia attributa, non accipiuntur aliae processiones nisi verbi et amoris, secundum quod Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat. *S. Th.* 1, q. 27, a. 5, ad 2.

Acte Alles erkennt und liebt, was immer er erkennt und liebt, und daß daher gerade wegen der unendlichen Vollkommenheit Gottes nur Ein Erkennen und Wollen, daher nur Ein Wort und Eine Liebe in Gott ist und sein kann[1]). Daß und weßhalb das Wort nicht wiederum generirend und der Geist nicht wiederum spirirend ist, werden wir im Folgenden näher sehen.

Das Gesagte wird noch klarer werden, wenn wir nun betrachten, daß und wie das notionale Erkennen wahrhaft Zeugung des Sohnes und die notionale Liebe Spiration des Geistes ist.

§. 241.

Von der Generation insbesondere.

Die Production des Wortes durch das notionale[2]) Erkennen ist wahrhafte Zeugung des Sohnes.

Daß Sohn und Wort identisch und daß der Sohn wahrhaft vom Vater gezeugt, ist erklärtes Dogma; daß aber die Zeugung das innerliche Sprechen des Wortes, ist, wie wir gesehen haben, in Schrift und Tradition wohlbegründete katholische Wahrheit.

I. Um dieses auf Grund des Glaubens zum Verständnisse zu bringen, zeigen die Theologen, daß Alles, was in dem Begriffe der Zeugung an Vollkommenheit enthalten ist, der Production des Wortes durch das göttliche Erkennen, in eminenter Weise und unter Ausschluß jeglicher creatürlichen Unvollkommenheit, wahrhaft eigen ist.

Der Begriff der Erzeugung (generatio), wie wir ihn der irdischen Erfahrung entnehmen, hat einen weiteren und einen engeren, eigentlichen Sinn. Im weiteren Sinne versteht man darunter ein jedes Hervorbringen resp. Entstehen, also jeden Uebergang von einem Nichtsein zu einem Sein[3]). Generation im engeren Sinne ist aber nur da vorhanden, wo ein lebendes Wesen[4]) ein mit

1) Deus uno simplici actu omnia intelligit et similiter omnia vult (cf. q. 14, a. 5. q. 19, a. 5.). Unde in eo non potest esse processio verbi ex verbo, nec amoris ex amore; sed est in eo solum unum verbum perfectum, et unus amor perfectus; et in hoc ejus perfecta fecunditas manifestatur. *S. Th.* 1, q. 27, a. 5, ad 3.

2) Ueber das notionale Erkennen und sein Verhältniß zum essentialen vgl. §. 243.

3) In diesem weiteren Sinne erzeugt der Stoß Bewegung, Bewegung Wärme, Wärme Bewegung, Feuer Licht und Wärme, erzeugen chemische Verbindungen neue Körper, werden durch rein mechanische Wirksamkeiten Conglomerate erzeugt, erzeugt der Künstler ein Kunstwerk u. s. w.

4) Pflanzen, Thiere.

ihm substantial verbundenes[1]) und ihm specifisch ähnliches[2]) Wesen durch einen hiezu bestimmten generativen Lebensact[3]) hervorbringt[4]).

1) Es genügt also nicht, daß das Hervorbringende mit dem Hervorgebrachten nur durch einen Einfluß der Kraft und Wirksamkeit verbunden ist, sondern es muß die Verbindung eine substantiale sein, indem der Zeugende dem Gezeugten sein eigenes Wesen (durch Theilung, wie bei der leiblichen Fortpflanzung, oder ungetheilt, wie bei der göttlichen Zeugung) mittheilt. Eben dadurch unterscheidet sich die Zeugung von der Schöpfung.

2) Daher sind die Hervorbringungen einzelner Theile, z. B. der Haare, Nägel, sowie parasitischer Bildungen aus einem lebendigen Leibe, nicht Zeugung im eigentlichen Sinne.

3) Daher ist die schöpferische Hervorbringung Eva's aus der Seele Adams keine Generation.

3) Nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est, quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo proprie in viventibus; et sic generatio significat *originem alicujus viventis a principio vivente conjuncto*; et haec proprie dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus, vel capillus non habet rationem geniti vel filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis, non cujuscunque, nam vermes qui generantur ex animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus; sed requiritur ad rationem talis generationis quod procedat secundum rationem similitudinis ejusdem speciei; sicut homo procedit ab homine et equus ab equo. *S. Th.* 1, q. 27, a. 2, c. — Aus dieser Erklärung der Zeugung ergibt sich auch, weßhalb weder die arianische Zeugung, — die einfach Schöpfung ist, und wo keine Consubstantialität vorhanden — noch die gnostische Emanation — wo von allem Anderen abgesehen, die wahre und vollkommene Ebenbildlichkeit fehlt — eine wahre Zeugung ist. Daher kann auch das Erzeugte nicht im wahren und eigentlichen Sinne Sohn genannt werden. Vom Standpunkte des Glaubens aus wirft daher Augustin den Arianern vor (und dasselbe kann man in entsprechender Weise den Emanatisten sagen), daß sie Gott dem Vater versagen, was sie dem Geschöpfe zugestehen, nämlich einen ebenbürtigen Sohn und die Fähigkeit ihn zu zeugen. Cum Deus ipse dederit animalibus hoc generare, quod ipsa sunt . . . Filio Dei nolunt (Ariani) concedere communionem naturae unius habere de Patre. *Contra Maximin.* l. 1, c. 6. Quandoquidem creaturam corruptibilem cernitis, hoc quod ipsa est gignere foetum suum, et Deum Patrem omnipotentem creditis non potuisse, nisi ejus degenerante natura gignere unicum suum. l. c. lib. 2, c. 6 . . . Si negas aequalem (Filium), aperte dic esse degenerem. Daran fügt Augustin das argumentum ad hominem: „Prorsus ad hunc articulum res colligitur, ut Deus Pater aequalem sibi Filium gignere aut non potuerit, aut noluerit. Si non potuit, infirmus, si noluit, invidus invenitur. Sed utrumque hoc falsum est. L. c. lib. 2, c. 7. Selbstverständlich will hier Augustin die Zeugung des Sohnes weder auf die schöpferische Allmacht, noch auf den freien Willen Gottes zurückführen. Inwiefern von einer potentia generativa et spirativa die Rede sein kann, s. §. 243.

Die creatürlichen Zeugungen im engeren und eigentlichen Sinne, welche nur bei lebenden Wesen vorkommen, haben mit den Zeugungen im weiteren Sinne, d. h. allen anderen Hervorbringungen das gemein, daß bei ihnen ein Uebergang von der Potenz zum Act, irgend ein Werden von etwas, was vorher nicht war (mutatio de non esse ad esse), stattfindet. Allein daraus folgt keineswegs, daß ohne Uebergang von der Potenz zum Acte eine wahre und eigentliche Zeugung unmöglich sei. Bei dem Wesen, das jede Potentialität und deßhalb jede Veränderung ausschließt, weil es purer Act ist, sind nur jene unvollkommenen Hervorbringungen niederer Art, die man im weiteren und uneigentlichen Sinne Zeugungen nennen kann, unmöglich, während, wie der Glaube lehrt und die Vernunft einigermaßen einzusehen vermag, die eigentliche Zeugung in einer supereminenten Weise möglich und wirklich ist [1]). Denn weder der Uebergang von der Potenz zum Act, noch alle übrigen Unvollkommenheiten der creatürlichen Zeugungen gehören zum Wesen der Generation.

Diese Unvollkommenheiten, die nur secundum quid Vollkommenheiten sind, sind um so größer, je niedriger die betreffenden Wesen stehen. Je vollkommener aber die Naturen sind, um so vollkommener sind ihre Zeugungen; je höher das Leben, um so vollkommener der Lebensact, durch den die Zeugung sich vollzieht, um so vollkommener die Wesenseinheit und die Aehnlichkeit zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten, um so innerlicher die Zeugung [2]).

Es versteht sich nach Glauben und Vernunft von selbst, daß bei Gott, dem reinsten und absolut einfachen Geiste, von keiner solchen Zeugung die Rede sein kann, wie sie bei den aus Form und Materie zusammengesetzten organischen Wesen stattfindet. Daher

---

1) Das ist der Sinn des Satzes, womit Thomas seine obige Ausführung schließt: In viventibus igitur, quae de potentia in actum vitae procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cujus vita non exeat de potentia in actum, processio (si qua in tali vivente invenitur) excludit omnino primam rationem generationis, sed potest habere rationem generationis quae est propria viventium. *S. Th.* 1, q. 27, a. 2, c.

2) Seine Erklärung darüber, quomodo accipienda sit generatio in divinis, beginnt Thomas in der S. c. g. mit den Worten: Principium autem hujus intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum. *S. c. g.* l. 4, c. 11.

kann auch die leiblich-organische Zeugung nur ein entferntes Vestigium der göttlichen Zeugung sein, wie ja überhaupt die körperlichen Wesen und ihre Vollkommenheiten nur Vestigia Gottes und seiner Vollkommenheiten sind und sein können [1]). Diese entfernte Aehnlichkeit der leiblichen und der göttlichen Zeugung besteht darin, daß auch bei jener von einem lebenden Wesen ein anderes lebendiges und dem zeugenden ähnliches Wesen derselben Natur durch eine diese Natur mittheilende Lebensthätigkeit hervorgebracht wird. Allein unendlich ist die Verschiedenheit. Die leiblichen Generationen geschehen durch Theilung bereits vorhandener Materie und Informirung derselben durch neue Lebensformen. Daher vollziehen sich diese Hervorbringungen nicht allein durch einen Act, sondern auch durch ein Leiden und demgemäß in geschlechtlicher Weise. Die Einheit der Natur zwischen dem Hervorbringenden und dem Hervorgebrachten ist deßhalb auch nicht numerische, sondern nur specifische Einheit; daher ist auch die Aehnlichkeit zwischen beiden nur unvollkommen. Das Gezeugte ist nicht nur eine andere Hypostase, sondern auch eine andere Natur; daher findet bei den leiblichen Zeugungen eine Vervielfältigung der Natur statt. Ebendarum ist auch das Gezeugte dem Zeugenden nicht immanent, und sind deßhalb die organischen Zeugungen in ihrer Vollendung Emanationen nach Außen. Daß diese leiblichen Zeugungen in unbestimmter Zahl und Descendenz, durch Uebergänge von der Potenz zum Act, somit in zeitlichen Veränderungen, daß sie ferner in Abhängigkeit nicht nur von Gott und seiner Mitwirkung, sondern auch von dem Naturzusammenhang stattfinden, daß sie endlich die Erhaltung der Gattung bezwecken, dieses Alles bedarf kaum der Erwähnung. Daß von allem diesem bei Gott nicht die Rede sein kann, ist ebenso klar, als daß in allen diesen der Creatur eigenen Unvollkommenheiten nicht das Wesen der Zeugung als solcher, sondern nur die unvollkommene Weise leiblicher Generation besteht [2]).

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 164.

2) Patet enim quod non est possibile sic accipi generationem divinam sicut in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem materiam; oportet enim secundum positionem fidei, quod Filius a Deo genitus veram habeat deitatem et sit verus Deus; ipsa autem deitas non est forma materiae inhaerens, neque Deus est ex materia existens . . . Similiter autem non potest accipi divina generatio ad modum generationis, quae in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quae communicant cum plantis in nutritiva et generativa virtute; separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem; a Deo

Nicht also auf dem Gebiete der körperlichen Natur, sondern auf dem des Geistes und seines Lebens haben wir die nächste Analogie der göttlichen Zeugung zu suchen. Dieses, von der Offenbarung selbst uns gegebene Analogon ist die Zeugung des innerlichen Wortes in dem denkenden Geist. Wir erkennen einen Gegenstand dadurch, daß wir ein geistiges Bild desselben, dessen Begriff, in uns erzeugen: das innerliche Wort, von dem das nach außen gesprochene Wort der Ausdruck ist[1]). Ist der Gegenstand der Erkenntniß der Erkennende selbst, so ist dieses innerliche Wort das Ebenbild des Erkennenden. Wenn wir nun aus der göttlichen Offenbarung voraussetzen, daß Gott durch sein Erkennen ein Wort zeugt und daß dieses Wort von dem Erkennenden vermöge der Relation zu ihm real verschieden ist, so sehen wir vollkommen ein, daß die Production dieses Wortes im wahrsten und eminentesten Sinne Zeugung, und daß das Wort wahrhaft Gott und der ewige Sohn Gottes des Vaters ist. Denn es geht ja dieses göttliche Wort durch den allervollkommensten göttlichen Lebensact, welcher das göttliche Erkennen ist, in immanenter[2]) Weise von Gott dem Erkennenden, seinem ihm absolut verbundenen, weil absolut consubstantialen[3]) Principe, als dessen vollkommenes und wesenhaftes Ebenbild aus: denn Alles, was in Gott ist, also auch sein Erkennen und das durch dieses Er-

---

autem, cum indivisibilis sit, non potest aliquid separari; ipse etiam Filius a Deo genitus non est extra Patrem generantem, sed in eo. *S. c. g.* l. 4, c. 11. Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorz., 2. Aufl., Bd. 1, S. 289 ff.

1) Et hoc (die processio ad intra) maxime patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicunque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. *S. Th.* 1, q. 27, a. 1, c. — *S. Thom. Opusc. 13,* De differentia divini verbi et humani. *Opusc. 14.* De natura verbi intellectus. Vgl. Bd. 3, §. 141.

2) S. oben S. 466, Note 1.

3) Id quod procedit secundum processionem quae est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit; sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim, quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis magis intima est intelligenti, et magis unum. Nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto. Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est q. 14, a. 2, necesse est quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo, a quo procedit, absque omni diversitate. *S. Th.* 1, q. 27, a. 1, ad 2.

kennen producirte Wort ist das göttliche Wesen oder Sein, Gott selbst[1]).

II. Betrachten wir das Gesagte etwas genauer, so ist vor Allem klar, wie sich die Production des innerlichen Wortes in uns und dieses selbst von der Zeugung des göttlichen Wortes und von diesem selbst unterscheidet.

Sehen wir ganz davon ab, daß die Erkenntniß, welche die menschliche Seele von sich selbst hat, von der Erkenntniß der sinnlich wahrnehmbaren äußeren Dinge ihren Anfang nimmt und daß wir bei der Erkenntniß des Uebersinnlichen der Sinnenbilder (phantasmata) nie entbehren können[2]); so ist auch das vollkommenste creatürliche Erkennen, selbst das des Engels, von dem göttlichen Erkennen unendlich verschieden. Denn obwohl das Erkennen des Engels nicht durch Sinne vermittelt und nicht durch Außendinge bedingt ist, so ist dennoch auch in ihm Wesen, Erkenntnißvermögen und Erkennen verschieden und ist sein Erkennen nicht sein Wesen selbst, sondern eine Thätigkeit desselben, welche sein und nicht sein kann und von der Potenz zum Acte übergeht. Daher ist auch sein innerliches Wort von sich selbst eine accidentale Modification seines Intellectes, nicht aber sein Wesen, nicht substantial und daher auch keine Hypostase, sondern eben nur sein rein ideelles Ebenbild[3]), m. a. W.

---

1) Sic igitur (die Worte schließen sich unmittelbar an die oben S. 481, Note 1 angeführten) processio Verbi in divinis habet rationem generationis; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae, et a principio conjuncto, ut supra jam dictum est art. praec. (s. die vorausgehende Note), et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae, et in eadem natura existens: quia in Deo idem est intelligere et esse. *S. Th.* 1, q. 27, a. 2, c.

2) Est . . . supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum; nam intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur; nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit, quia non est intelligere sine phantasmate. *S. c. g.* l. 4, c. 11.

3) Perfectior . . . est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum; nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit, quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est; et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia. Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit

in der Creatur hat das Erkannte im Erkennenden nicht ein reales, sondern nur ein ideales Sein; somit ist das Wort, wodurch der Engel oder Mensch sich selbst erkennt, nicht realiter Engel oder Mensch, sondern nur ideell oder, wie die Scholastiker sagen, intentionaliter, nur ein gedachter Engel oder Mensch [1]).

Daß alle diese Bestimmungen des creatürlichen Erkennens auf Gott keine Anwendung leiden, lehrt nicht nur der Glaube, sondern auch die Vernunft. In Gott, weil er actus purus und absolut einfach, ist das Erkennen von dem Erkenntnißvermögen und sind beide von dem göttlichen Wesen und Sein realiter nicht verschieden; daher kann es auch in Gott weder eine bloße Potenz, noch einen bloßen Habitus [2]) des Erkennens, daher auch keinen Uebergang

---

de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet, quod aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur; unde et aliae scientiae sunt de rebus et aliae de intentionibus intellectus. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere. *S. c. g.* l. 4, c. 11.

1) Quum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus et aliud ipsum eius intelligere; substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae et aliud intellectus ipsius, quum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet, quod in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens, sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa . . . Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus; unde haec [propositio] falsa esset: „Homo est verbum;“ sed haec potest esse vera: „Homo intellectus est verbum.“ *S. c. g.* l. 4, c. 11.

2) Insofern das Gedächtniß (memoria) im weiteren Sinne, wie es nicht nur das Vergangene, sondern auch das Gegenwärtige zum Gegenstande hat, ein habituales Wissen ist, kann bezüglich Gottes von keinem Gedächtnisse die Rede sein. Wenn daher Väter und Theologen die erste Person der Gottheit so oft dem Gedächtnisse vergleichen, so geschieht es nur insofern, als unser actuelles Erkennen, wodurch das innere Wort gezeugt wird, wie aus der Potenz, so auch aus dem Habitus hervorgeht, nicht aber, als ob in Gott ein habituales Erkennen und somit Gedächtniß im eigentlichen Sinne wäre; es ist also hier nur eine

von der Potenz und dem Habitus zum Erkenntnißacte, sondern nur lauteres, mit dem göttlichen Sein identisches actuelles Erkennen geben[1]). Ferner ist das göttliche Erkennen und somit das Zeugen des Wortes und das Wort selbst *nothwendig*, *ewig* und *unveränderlich* und kann das innerliche Wort nicht, wie in der Creatur, ein *Accidenz*, sondern nur das *göttliche Wesen*, *Gott selbst* sein. Endlich kann die Wesenseinheit zwischen Gott und seinem Worte nicht eine nur specifische, sondern wegen der absoluten Einfachheit Gottes nur die *numerische Einheit* sein[2]).

gewisse Analogie vorhanden. Quamvis enim memoria hominis, et maxime illa quam pecora non habent, id est, qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per corporis sensus venerint, habent pro modulo suo in hac imagine trinitatis incomparabiliter quidem imparem, sed tamen qualemcunque similitudinem Patris. *Aug.* De Trin. l. 5, c. 23.

1) Schon aus diesem Grunde sind alle jene Theorien, welche von einem göttlichen Lebens- und Erkenntnißprocesse, als einer Selbstentwickelung des göttlichen Seins und Erkennens reden, und die göttlichen Personen als „Momente" dieses Processes darstellen, falsch und verwerflich und beruhen auf einer gänzlichen Verkennung des Wesens Gottes.

2) Ausführlich setzt dieses *Thomas S. c. g.* l. 4, c. 11 folgendermaßen auseinander: Manifestum est . . . quod Deus seipsum intelligit. Omne autem intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente; significat enim ipsum intelligere apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus, sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod dicitur: *Verbum erat apud Deum* (*Joann.* 1, 1). Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actu existens, ut probatum est (l. I, c. 56), ex necessitate oportet quod semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quod seipsum intelligit, oportet quod verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est. Necesse est igitur semper verbum eius in Deo exstitisse. Est igitur coaeternum Deo verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quod dicitur: *In principio erat Verbum* (*Joann.* 1, 1). Quum autem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut probatum est (l. I, c. 16), oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus. Esse autem verbi interius concepti sive intentionis intellectae est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est verbi divini et intellectus divini, et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est eius essentia vel natura, quae idem est quod ipse Deus, ut ostensum est (l. I, c. 22). Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia eius et ipse verus Deus . . . Hinc est

III. Es könnte scheinen, als ob die Zeugung und die göttliche Persönlichkeit des Wortes und somit die Trinität — denn Aehnliches gilt, wie wir im Folgenden sehen werden, von der Production des Geistes — von der Vernunft bewiesen werden könne, und von den Theologen, namentlich von dem heil. Thomas in seinen angeführten Darstellungen, bewiesen werden wolle und wirklich bewiesen werde.

Allein wenn man das annähme, so würde man mit der von allen Theologen, insbesondere von dem heil. Thomas, so entschieden vertheidigten Glaubenslehre, daß die Trinität ein der Vernunft verborgenes und unbegreifliches Geheimniß ist, in Widerspruch treten. Von einem solchen Widerspruch sind aber die Theologen gänzlich frei. Denn wenn sie sagen, daß das Wort, welches Gott durch sein Erkennen zeugt, vermöge der Relation des Ursprungs real von dem Zeugenden verschieden sei, so setzten sie dieses aus der Offenbarung voraus, keineswegs aber wähnen sie, dieses durch die Vernunft aus der Natur des göttlichen Erkennens folgern zu können. Das vermöchte die Vernunft nur dann, wenn sie das göttliche Erkennen, sowie es ist, vollkommen begriffe. Allein so wenig, als von dem göttlichen Sein, hat die erschaffene Vernunft ein adäquates Wissen von dem göttlichen Erkennen [1]). Wohl weiß die Vernunft, daß das göttliche Erkennen,

---

quod dicitur: *Deus erat Verbum* (*Joann.* 1, 1); quod, quia absolute dicitur, demonstrat Verbum Dei verum Deum debere intelligi . . . Quum ergo dicitur: *Deus erat Verbum*, ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum, sed etiam rem in natura existentem et subsistentem; Deus enim verus res subsistens est, quum maxime sit per se ens. Non sic autem natura Dei est in Verbo, ut sit una specie et numero differens. Sic enim Verbum habet naturam Dei sicut intelligere Dei est ipsum esse eius, ut dictum est. Intelligere autem est ipsum esse divinum. Verbum igitur habet ipsam essentiam divinam, non solum specie, sed etiam numero eamdem. Item, natura quae est una secundum speciem non dividitur in plura secundum numerum nisi propter materiam. Divina autem natura omnino immaterialis est. Impossibile est igitur quod natura divina sit una specie et numero differens. Verbum igitur Dei in eadem natura numero communicat cum Deo; propter quod Verbum Dei et Deus cuius est verbum non sunt duo dii, sed unus Deus. Nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus . . .

1) Licet ratio naturalis possit invenire ad ostendendum, quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus, quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus, quod intelligit, sed non quomodo intelligit. Habere autem

wie das göttliche Sein, unendlich vollkommen und deßhalb über jedes menschliche und creatürliche Erkennen unendlich erhaben, daß es actus purus und mit dem göttlichen Wesen und Sein identisch, daß in Gott der erkennende Intellect, der Gegenstand der Erkenntniß, das Erkenntnißbild (species intelligibilis) und der Act des Erkennens schlechthin eins sind, wie wir dieses in der Lehre vom göttlichen Erkennen gesehen haben [1]). Hieraus kann aber die Vernunft nicht schließen, daß das göttliche Erkennen ein vom Erkennenden real verschiedenes Wort erzeuge [2]). Eher könnte sich uns der Gedanke nahelegen, daß in Gott, der Alles vermöge seines Wesens erkennt, die Production eines solchen Wortes nicht anzunehmen sei [3]); wie ja auch wirklich in Gott die Production des Wortes nicht, wie in der Creatur, eine das Erkennen vollendende Thätigkeit ist und deßhalb auch nicht nicht aus einer Bedürftigkeit, sondern aus der unendlichen Fülle des allvollkommenen essentialen göttlichen Erkennens hervorgeht.

conceptionem verbi in intelligendo, pertinet ad modum intelligendi: unde ratio haec sufficienter probare non potest, sed in eo, quod est in nobis, aliqualiter per simile conjecturare. *S. Thomas*, De potent. q. 8, a. 1, ad 12.

1) Bd. 3, §. 182.

2) Cum in Deo sit idem intelligens et intelligere et intellectum, ratio naturalis non cogit ponere, quod Deus intelligendo aliquid gignit a se distinctum. *S. Thom.* De veritate q. 10, a. 3, ad 2. — Similitudo intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propterea quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est, quod Augustinus, super Joann. tr. 27 circ. med., dicit, quod „per fidem venitur ad cognitionem" et non e converso (nämlich bezüglich der Geheimnisse). *S. Th.* 1, q. 32, a. 2, ad 2.

3) Treffend sagt hierüber Kleutgen, Theol. d. Vorz., 2. Aufl., Bd. 1, S. 423: „Aus doppeltem Grunde ist in uns das Erkennen ohne eine Erzeugung nicht möglich. Wir erkennen dadurch, daß wir den Gegenstand auf intelligibele Weise innehaben. Dieser geistige Besitz ist uns aber nicht durch unsere Wesenheit an sich ermöglicht, sondern wir müssen die Begriffe von den Dingen empfangen, und dies ist auch von unserer Selbsterkenntniß wahr. Ferner aber ist das Erkennen, — der actuelle Besitz des Erkannten — in uns stets Erscheinung, und also schon deßhalb immer eine Erzeugung des Erkannten in uns. Und aus diesem Grunde ist auch im Engel, wenngleich er sich selbst durch seine Wesenheit erkennt, und die Begriffe der Dinge nicht von diesen empfängt, sondern von seinem Ursprunge an in sich trägt, das wirkliche Erkennen stets Erzeugung eines inneren Wortes. Daß aber auch in Gott, dem der intelligibele Besitz alles Erkennbaren durch nichts Anderes vermittelt, sondern durch sein Wesen selbst gegeben, und dessen Erkennen nicht Erscheinung, sondern Substanz ist, daß, sage ich, auch in ihm durch die Erkenntniß das Erkannte als inneres Wort gezeugt werde: sind wir durch nichts genöthigt anzunehmen; vielmehr würden wir, wenn uns die Offenbarung nicht belehrte, geneigt sein, es zu leugnen."

Nur also wenn wir die Zeugung eines von dem Zeugenden verschiedenen Wortes aus dem Glauben voraussetzen, können wir einestheils die göttliche Zeugung uns einigermaßen an der Analogie der Production des menschlichen verbum mentis verdeutlichen, anderntheils aber aus der unserer Vernunft einleuchtenden absoluten Einfachheit Gottes folgern, daß dieses Wort in Gott nicht ein accidentales, sondern nur ein substantiales Wort, weil das göttliche Wesen selbst, ist und sein kann; daß ferner, wenn der Erkennende und sein Wort sich unterscheiden, dieser Unterschied nicht im Wesen, sondern nur in der gegenseitigen Relation liegt; daß endlich diese relativen Unterschiede, weil in jedem derselben das göttliche Wesen subsistirt, wahrhaft Hypostasen oder Personen sind, welche der Relation nach, nicht aber dem numerisch Einen Wesen nach, sich unterscheiden, wie das Dogma lehrt und wir in den folgenden §§. sehen werden. Wenn wir aber demnach aus dem Dogma von der processio verbi die Persönlichkeit des Wortes, dessen relativen Unterschied vom Vater und dessen numerische Wesenseinheit mit ihm folgern können, so sind wir wiederum nicht im Stande, zu begreifen, wie die Subsistenz desselben absolut einfachen und numerisch Einen Wesens in drei relativ verschiedenen Personen möglich und wirklich ist; wir vermögen das ebenso wenig, als man die Unmöglichkeit und Nichtwirklichkeit resp. Nichtnothwendigkeit davon zu beweisen vermag; wohl aber erschließt sich uns in diesem Glaubensgeheimnisse, wie wir alles dieses später zeigen werden, die unendliche und unbegreifliche Vollkommenheit Gottes in einem höheren Lichte und volleren Maße, als die blos natürliche Gotteserkenntniß uns gewährt.

IV. Nach allem Bisherigen ist auch klar, wie sich die beiden creatürlichen Analogien, des Sprechens des innerlichen Wortes und der Zeugung eines Sohnes, zum Mysterium der göttlichen Generation verhalten. Durch die organischen Zeugungen werden wahrhaft vom Zeugenden verschiedene Hypostasen hervorgebracht — darin besteht die Aehnlichkeit mit der göttlichen Zeugung; die unendliche Unähnlichkeit aber liegt darin, daß die organischen Zeugungen in materieller Weise und durch Theilung und Vervielfältigung der Natur entstehen, daher die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn nur eine specifische, nicht die numerische ist. Bei der Production des innerlichen Wortes besteht umgekehrt die Aehnlichkeit mit der Zeugung des göttlichen Wortes darin, daß die Production des Wortes eine geistige und immanente ist, und daß das Wort kein von dem denkenden Geiste getrenntes Dasein hat und haben

kann; dagegen ist hier die große Unähnlichkeit vorhanden, daß das verbum mentis keine Hypostase, nicht das Wesen des Geistes selbst, sondern ein Accidenz desselben und deßhalb real von dem Wesen verschieden ist, während das göttliche Wort Hypostase und mit dem göttlichen Wesen schlechthin identisch ist. Insofern kann man sagen, daß die Analogie der leiblichen Zeugung eines Sohnes und der Production des innerlichen Wortes einander ergänzen [1]). Allein da die Generation des göttlichen Sohnes wahrhaft in der Weise des Erkennens geschieht, und der Sohn wahrhaft und im eigentlichen Sinne Wort ist; da es ferner vor Allem wichtig ist, jeden Gedanken an eine leiblich-organische Zeugung und eine nur specifische Einheit zwischen Vater und Sohn von Gott ferne zu halten: so bedienen wir uns mit Recht zur Erklärung der göttlichen Zeugung und des göttlichen Sohnes nicht der den körperlichen Dingen entnommenen Analogie der organischen Zeugung und der daraus resultirenden und nur specifischen Einheit zwischen Vater und Sohn, sondern jener Analogie der geistigen Production des Wortes. Aber unser verbum mentis und seine Production bleibt unendlich dadurch hinter dem göttlichen Urbilde zurück, daß es keine Hypostase und nicht das Wesen unseres Geistes, sondern ein Accidenz desselben ist. In dieser Beziehung ergänzt der Glaube dasjenige, wofür uns im Reiche der creatürlichen Geister jede Analogie fehlt, nämlich den hypostatischen Charakter des Wortes. Die Analogie der organischen Zeugung pflegt aber deßhalb von den Theologen hier nicht angewendet zu werden, als sie zwar Hypostasen producirt, aber nur in der specifischen, nicht in der numerischen Einheit derselben Natur; weil überdies ihr materieller Charakter und die unbestimmte Menge und Ungleichheit ihrer Productionen der Anwendung dieser Analogie auf Gott im Wege stehen.

IV. Hier ist auch der Ort, über die Anwendung der Ausdrücke Empfangen und Gebären, *conceptus* und *partus*, auf die Production und Procession des Wortes das Nothwendige zu sagen. Bekanntlich werden auch diese Ausdrücke von der heiligen Schrift und

1) Auch hier kommt das allgemeine Gesetz zur Anwendung, daß Alles, was an wahrer Vollkommenheit in den Creaturen sich findet, Gott in unendlicher Vollkommenheit und unter Ausschluß jeder creatürlichen Unvollkommenheit eigen ist. Auf die Processionen angewendet, heißt dieses: Alles, was allen creatürlichen Productionen an Vollkommenheit eigen, ist bezüglich der göttlichen Productionen zu bejahen, was daran unvollkommen ist, zu verneinen. In diesem Sinne zeigt Thomas 1, q. 41, a. 3, ad 4. bezüglich des Wortes der Weisheit: ab initio et ante secula creata sum, daß auch die Schöpfung in einer gewissen Beziehung geeignet ist, das Wesen der göttlichen Generation zu beleuchten. Vgl. oben S. 112, Note 3.

von Vätern und Kirche gebraucht. Von der hypostatischen Weisheit heißt es, daß sie vor allen Dingen empfangen[1]), vor allen Dingen geboren[2]) sei. So heißt es auch, daß der Vater den Sohn aus seinem Schooße geboren habe[3]), und steht geschrieben, daß dieser im Schooße des Vaters sei[4]). In ähnlicher Weise reden Väter und Kirche im Gegensatz zur zeitlichen Geburt des Sohnes aus der Jungfrau, von seiner ewigen Geburt (nativitas) aus Gott, aus dem Schooße des Vaters. Achten wir zuerst auf das Verhältniß der Empfängniß zur Geburt, so hat die Generation des Sohnes mit ersterer dadurch eine gewisse Aehnlichkeit, daß der ewige Sohn nie vom Vater getrennt, ewig im Schooße des Vaters ist. Die Unähnlichkeit besteht aber darin, daß die Empfängniß zwar der Anfang, aber noch nicht die Vollendung der Hervorbringung ist, welche erst durch die Geburt eintritt. Da nun das Wort ewig vollendet ist, so wird es insofern bezeichnender geboren, als empfangen genannt, obwohl es ewig im Vater bleibt[5]). In

1) Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram. *Prov.* 8, 24.

2) Ante colles ego parturiebar. *Prov.* 8, 25. S. oben S. 103, Note 1.

3) *Ps.* 109, 3. Vgl. oben S. 62, Note 4.

4) *Joann.* 1, 18. Vgl. oben S. 170, Note 2.

5) Considerandum etiam quod id quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo conceptum . . . Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei et materialem conceptionem, quae apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quamdiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat, a generante secundum locum diversa: unde oportet quod, in corporali generatione animalium, aliud sit genitae prolis conceptio atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente existens, est perfectum in se subsistens, distinctum a Deo dicente; non enim exspectatur ibi localis distinctio, si sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et conceptio et partus . . . Sed, quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt et ideo oportet in eis quamdam successionem esse, quum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente, terminus autem partus sit esse eius qui parturitur, distinctum a pariente, necesse est igitur in corporalibus quod id quod concipitur nondum sit, et id quod parturitur in partiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu nec cum successione; unde, simul dum concipitur, est, et, simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione nulla successio est. Et, quum hoc inveniatur in intelligibili verbo nostro, multo magis compe-

ähnlichem Sinne ist auch zu sagen, daß der Sohn ewig geboren werde, weil seine Generation ein ewiger und deßhalb immer gegenwärtiger Act ist; und daß er ewig geboren oder gezeugt sei, weil seine Geburt und er selbst ewig vollendet ist[1]).

Bezüglich des Wortes *conceptio* kommt noch ein anderes Moment in Betracht. Es drückt nämlich dieses Wort den Antheil der Mutter aus, welche sich passiv, empfangend verhält. Das gilt nicht nur von der leiblichen, sondern insofern auch von der geistigen Empfängniß des verbum mentis, als sich bei der Erkenntniß zunächst der Gegenstand zeugend, das Erkenntnißvermögen empfangend und passiv verhält, wie denn auch das innerliche Wort *conceptus* mentis genannt wird. Da nun in Gott und seinem Erkennen von irgend welcher Potentialität und Passivität nicht die Rede sein kann, und deßhalb auch jeder Gegensatz eines activen und passiven Princips absolut ausgeschlossen ist, so ist das Wort *generatio* und *Pater* geeigneter, um die göttliche Production und deren Princip zu bezeichnen, als jene anderen Namen[2]).

---

tit Verbo Dei, non solum quia intelligibills conceptio et partus est, sed quia in aeternitate exsistit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt. *S. Thom.* S. c. g. l. 4, c. 11.

1) In tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans, et aliud est quod est durans, scilicet tempus; sed in aeternitate ipsum *nunc* indivisibile est, et semper stans . . . Generatio Filii non est in *nunc* temporis aut in tempore, sed in aeternitate; et ideo ad significandum praesentialitatem et permanentiam aeternitatis potest dici, quod *semper nascitur*, ut Origenes dixit, hom. in c. 1 Joann., a med. Sed, ut Gregorius, 29 Mortal., c. 1, in princ., et Augustinus in Ps. 2 super illud, *Hodie genui te*, dicunt, melius est, quod dicatur *semper natus*, ut ly *semper* designet permanentiam aeternitatis, et ly *natus* perfectionem geniti. *S. Th.* 1, q. 42, a. 2, ad 4.

2) Attendendum autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam; et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater; unde eorum quae ad generationem prolis requiruntur quaedam conveniunt patri et quaedam conveniunt matri; dare enim naturam et speciem proli competit patri; concipere autem et parturire competit matri, tanquam patienti et recipienti. Quum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse, quod Deus seipsum intelligit, (ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum), ideo in generatione Verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in Sacris Scripturis; dicitur enim Pater et dare Filio vitam et concipere et parturire. *S. c. g.* l. 4, c. 11 i. f.

V. Endlich erinnern wir noch daran, daß dasselbe, was von unserer Erkenntniß Gottes überhaupt und der göttlichen Eigenschaften gilt, auch auf die Erkenntniß der Trinität Anwendung leidet. Wir entlehnen zwar die Begriffe und Ausdrücke, in denen wir von Gott denken und sprechen, den Geschöpfen; allein das, was wir durch diese Begriffe und Namen bezeichnen, ist zuerst, weil ewig, und in einer unendlich höheren Wahrheit und Vollkommenheit in Gott, als in den Creaturen, die nur entfernte Abbilder des göttlichen Urbildes sind [1]). Daher entlehnen wir zwar die Begriffe und Namen Generation, Vater, Sohn den Creaturen, der Sache nach aber ist die Generation, Vaterschaft, Sohnschaft zuerst ewig und in unendlicher Wahrheit und Vollkommenheit in Gott, und ist alle creatürliche Vaterschaft, Sohnschaft und Generation nur ein unvollkommenes Abbild des göttlichen Urbildes [2]).

§. 242.

Von der Spiration und ihrem Unterschiede von der Generation.

Von der *generatio* ist die *spiratio* nicht realiter, wohl aber virtualiter verschieden, dadurch, daß der heilige Geist nicht in der Weise der Erkenntniß und deßhalb nicht als Wort und Ebenbild vom Vater allein, sondern in der Weise der Liebe als Geist oder Hauch vom Vater und Sohne als Einem Principe ausgeht; weßhalb auch die Spiration die Generation zur Voraussetzung hat und der Ordnung nach auf sie folgt.

---

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 13, a. 3. S. Bd. 3, S. 388, Note 3 — und daselbst den ganzen §. 166.

2) Nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo, quam de creaturis, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et Apostolus dicit ad Eph. 3, 14: *Flecto genua mea ad Patrem Domini mei Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelo et in terra nominatur.* Quod sic apparet: manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati; et quanto hic fuerit propinquior formae generantis, tanto verior et perfectior est generatio; sicut generatio univoca est perfectior, quam non univoca: nam de ratione generantis est, quod generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit quod generatio et per consequens paternitas per prius sit in Deo, quam in creaturis. Unde hoc ipsum quod in divinis est distinctio geniti a generante secundum relationem tantum, ad veritatem divinae generationis et paternitatis pertinet. *S. Th.* 1, q. 33, a. 2, ad 4.

I. Daß der Ausgang des heiligen Geistes von Vater und Sohn verschieden ist von der Generation des Sohnes vom Vater allein [1]); daß ferner der Unterschied zwischen beiden Ausgängen nicht ein realer ist, sondern nur ein virtualer (distinctio rationis ratiocinatae) [2]), ist Dogma; daß aber die Eigenthümlichkeit des Ausgangs des heiligen Geistes darin ihren Grund hat, daß derselbe nicht in der Weise der Erkenntniß, sondern in der Weise des Willens oder der Liebe ausgeht, ist, wie wir §. 240 gesehen haben, unzweifelhafte katholische Wahrheit. Durch sie allein sind wir in den Stand gesetzt, die Eigenthümlichkeit des Geistes und seines Ausganges uns klar zu machen und das, was das Dogma in dieser Beziehung lehrt, einigermaßen zu begreifen. Letzteres ist Zweck der folgenden Betrachtung.

II. Zu diesem Ende müssen wir wiederum vor Allem an der Analogie des creatürlichen Geistes [3]) uns klar machen, welches die Eigenthümlichkeit des Wollens oder der Liebe ist und wodurch selbige sich vom Acte der Erkenntniß und ihrem Producte unterscheidet. Das Erkennen bringt ein Bild des Erkannten in dem Erkennenden, das innerliche Wort, hervor. Das Erkennen seiner selbst ist daher darauf gerichtet, ein Ebenbild seiner selbst in sich hervorzubringen, gerade so, wie die organische Generation dahin zielt, ein dem Generirenden specifisch ähnliches Wesen zu erzeugen. So verhält es sich aber nicht mit dem Wollen. Dieses hat nicht den Zweck, ein Bild des Gewollten in dem Wollenden hervorzubringen; es ist vielmehr ein Streben des Wollenden hin zu dem Gewollten. Während sich daher der Gegenstand des Erkennens wie das Urbild verhält, welches der Erkennende in sich abbildet, verhält sich der Gegenstand des Wollens als Ziel, nach

1) Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. *Symb. Athanas.*

2) Denn: in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Decr. pro Jacob. — S. oben S. 441, Note 1.

3) Für den Ausgang des heiligen Geistes ist uns nur auf dem Gebiete des Geisteslebens eine nähere Analogie gegeben. Auf dem Gebiete des Naturlebens gibt es keine andere Weise der Production specifisch wesensgleicher Hypostasen, als die Generation, die uns eben deßhalb hier nicht dienen kann. Nur entfernte Bilder der Spiration gibt es, wie wir gesehen haben, in der körperlichen Natur, wie der Athem, der Hauch der Luft, die vom Feuer ausgehende Wärme, der Dunst des Wassers, der Duft der Blume. Es sind dieses natürliche, selbst von der Offenbarung gebrauchte Sinnbilder, die das aus dem Glauben Erkannte und anderweitig durch vernünftiges Denken einigermaßen Verstandene in entsprechender Weise der Phantasie vorstellen, aber an sich nicht dazu dienen können, uns ein genaueres Verständniß des Geheimnisses zu vermitteln; das vermag allein die geistige Analogie des Willens.

dem der Wollende, wenn es außer ihm ist und er es noch nicht besitzt, hinstrebt, in welchem er sich freut und in dem er ruht, wenn er es besitzt. Dasjenige also, was das Wollen in dem Wollenden bewirkt, ist nicht, wie beim Erkennen, ein geistiges Ebenbild, das wir durch den Ausdruck Wort oder Sohn bezeichnen, sondern eben jene geistige Bewegung, jener Impuls, kraft dessen der Wollende zum Gewollten hinstrebt, beziehungsweise in ihm ruht und sich erfreut. Um dieses Product des Willens zu bezeichnen, haben wir keinen besonderen Namen, wie wir den Namen Wort für das Product des Erkennens besitzen; wir können es nur mit dem allgemeinen Namen Liebe benennen, welcher Ausdruck sowohl den Act, als das Product des Wollens oder Liebens bezeichnet. Das Lieben producirt die Neigung oder die Liebe, wie das Erkennen die Erkenntniß oder das Wort erzeugt [1]). Daß nun Gott ebenso wesentlich und nothwendig, als ein unendlich vollkommenes Erkennen, ein unendlich vollkommenes Wollen oder Lieben eigen und daß dessen primärer Gegenstand Gott selbst ist, haben wir in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften [2]) gesehen. Dort sahen wir auch, daß, wie das Erkennen, so auch das Wollen oder Lieben in Gott nicht etwas Accidentelles, sondern das göttliche Wesen, Gott selbst ist. Sowie nun, wenn das göttliche Erkennen nach der Lehre des Glaubens das Wort als einen von dem Erkennenden real verschiedenen Terminus hervorbringt, dieses Wort nothwendig substantial und deßhalb Hypostase ist; ebenso ist es auch einleuchtend, daß, wenn das göttliche Wollen oder Lieben als einen von dem Liebenden real verschiedenen Terminus die Liebe producirt, diese Liebe nothwendig substantial und Hypostase ist. Auch hier gilt also, was wir bezüglich der Production des Wortes zeigten: daß die Vernunft zwar im Stande ist, die Identität des göttlichen Wollens mit dem göttlichen

1) Das bisher Gesagte erklärt Thomas kurz mit folgenden Worten: Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante; sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et praeter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis quae est processio amoris. *S. Th.* 1, q. 27, a. 3, c. Vgl. S. c. g. l. 4, 19, aus welch' letzterer Darstellung wir zur Erklärung und Ergänzung des vorstehend Gesagten folgende Stelle hervorheben: Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem, quam habet ad ipsum.

2) Bd. 3, §. 194—196.

Wesen, nicht aber aus sich selbst und ohne die Offenbarung auch das zu erkennen, daß das göttliche Wollen oder Lieben ein von dem Wollenden oder Liebenden durch reale Relation verschiedenes Product hervorbringt. Nachdem aber dieser relative Unterschied uns durch den Glauben gegeben ist, sehen wir ein, daß das Product, weil wesenhaft, nur eine vom Liebenden real verschiedene Hypostase sein kann[1]), wie wir das Alles in den folgenden §§. noch genauer nachweisen werden.

II. Aus dem Bisherigen ergibt sich vor Allem der Unterschied der Spiration von der Generation und des heiligen Geistes vom Sohne. Sowie das Erkennen etwas Anderes ist, als das Wollen, so ist die Generation etwas Anderes als die Spiration. Das notionale Erkennen ist aber wahrhaft Generation, weil es ein Ebenbild des Erkannten in dem Erkennenden hervorbringt; dagegen kann die Spiration nicht Generation genannt werden, weil ihr Product nicht, wie das Wort, ein Ebenbild des Geliebten, sondern die Neigung oder Liebe zu ihm ist[2]). Diese Neigung oder Liebe wird der Etymologie aller Sprachen gemäß mit

---

1) Quia . . . proprium objectum divinae voluntatis est eius bonitas, necesse est, quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet. Quum autem ostensum sit quod amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis, ipse autem Deus seipsum amet, necesse est quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur; amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est eius esse, sicut et voluntas eius est eius esse. Esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens, sit vere et substantialiter Deus. *S. c. g.* l. 4, c. 19.

2) Processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc, quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc, quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis, et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus; quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum. *S. Th.* 1, q. 27, a. 4, c.

dem Namen Geist (πνεῦμα, spiritus) bezeichnet, nicht um durch dieses Wort das göttliche Wesen, welches, weil immateriell, Geist in diesem essentialen Sinne ist, sondern um dadurch die Eigenthümlichkeit des Productes der Liebe zu bezeichnen, welches eine Lebensbewegung des Wohlgefallens und Verlangens, beziehungsweise der Freude ist, wodurch der Liebende zum Geliebten sich hinbewegt, beziehungsweise ihn umfaßt[1]).

Das Gesagte wird noch mehr beleuchtet und begründet durch die Lösung der Einwände, welche die Identität der Spiration und Generation zu beweisen scheinen. Man kann sie auf folgende[2]) zurückführen.

1. Es sei der heilige Geist, da er göttlicher Natur ist, gleichfalls ein Ebenbild Gottes des Vaters und des Sohnes, und so

1) Dieser nächsten und eigentlichsten Erklärung des Namens *Spiritus* thuen die bei Vätern und Theologen vorkommenden anderen Erklärungen keinen Abbruch; namentlich nicht jene, daß der Ausgang des heil. Geistes deßhalb mit dem allgemeinen Namen processio genannt werde, weil wir dafür keinen besonderen Namen aus geschöpflicher Analogie haben, da keine andere Wesensmittheilung uns durch die Erfahrung bekannt ist, als die Generation. Ebenso gebe es auch für den heiligen Geist keinen eigenthümlichen Namen, wie für die erste und zweite Person der Name Vater und Sohn; daher werde er, der von beiden ausgeht, mit dem dem göttlichen Wesen und deßhalb den drei göttlichen Personen gemeinsamen Namen des Geistes und der Heiligkeit benannt. Ebenso wenig steht damit die Erklärung im Widerspruch, daß der Name des heiligen Geistes den Wirkungen desselben auf unsere Seelen entnommen sei, in denen er das geistliche Leben und die Heiligkeit wirkt. Wenn der *Catechismus Romanus* P. 1, c. 9, q. 3 nur diese Erklärungen aufnahm, so geschah es offenbar, weil sie populärer und leichter verständlich sind, und der Katechismus auf die dem Volke nur schwer klar zu machende tiefere Erklärung nicht eingehen wollte. Wenn wir die oben im Texte angegebene Erklärung des Wortes Spiritus festhalten, so gewinnt das allgemein adoptirte Wort *spiratio* eine specifische Bedeutung und ist prägnanter, als der Ausdruck processio, wie auch der heil. Thomas da andeutet, wo er erklärt, weßhalb der Ausgang des Geistes mit dem allgemeinen Namen processio bezeichnet werde. Ad tertium (nämlich auf den Einwand: „Si in divinis sit quaedam processio amoris, oportet quod praeter hoc nomen commune habeat aliquod nomen speciale") dicendum, quod Deum nominare non possumus nisi ex creaturis . . . Et quia in creaturis communicatio naturae non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen, nisi generationis. Unde processio, quae non est generatio, remansit sine speciali nomine, sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus. *S. Th.* 1, q. 27, a. 4, ad 3.

2) De potent. q. 10, a. 2 stellt Thomas nicht weniger als 23 Einwürfe auf und löst sie in sehr instructiver Weise. *S. Th.* 1, q. 27, a. 4 hat er sie auf drei reducirt.

werde er auch von den Vätern genannt. Darauf ist zu antworten: Allerdings sind die drei göttlichen Personen dem Wesen nach einander absolut ähnlich und gleich, und insofern nennen die Väter, wie wir früher sahen [1]), den heiligen Geist Ebenbild, Abglanz, Siegel u. s. w. des Sohnes, wie auch des Vaters. Hier aber ist nicht von dieser Gleichheit des Wesens, woraus sich die persönlichen Unterschiede und Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Processionen und Personen in Gott keineswegs ableiten lassen, sondern von den aus der *relatio originis* entspringenden persönlichen Eigenthümlichkeiten der göttlichen Personen die Rede. Hiernach aber ist zwar das vom notionalen Erkennen producirte Wort, nicht aber der Geist, als Product der notionalen Liebe, Ebenbild und Sohn, obwohl er, wie der Sohn, göttlichen Wesens ist und sein Wesen kraft der Spiration vom Vater und Sohn empfängt [2]).

2. Wollte man hierauf einwenden, es gebe keine andere Wesensmittheilung als die Generation, so ist zu antworten, daß dieses zwar nach Gottes Anordnung bei den erschaffenen körperlichen Wesen der Fall, keineswegs aber an sich und für Gott wahr ist. Dem Geiste sind zwei verschiedene Processionen, die des Erkennens und die des Wollens, eigen; wenn sie nun, wie in Gott, substantial sind, so theilen zwar beide vermöge ihrer Substantialität dasselbe göttliche Wesen den dadurch producirten Hypostasen mit, keineswegs aber beiden in der Weise der Generation. So theilt sich nur der Vater durch sein Erkennen dem Worte, nicht aber Vater und Sohn dem heiligen Geiste mit; letzteres geschieht vielmehr in der Weise der Liebe, deren Product als solches nicht das ebenbildliche Wort, sondern eben die Liebe ist, wie oben erklärt wurde [3]).

3. Aber gehört nicht Aehnlichkeit, wie zum Begriffe des Wortes, so auch zu dem der Liebe, da ein jedes Wesen das ihm

---

1) Vgl. oben S. 415.

2) Quidquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte hujus unitatis non potest accipi propria ratio hujus processionis vel illius, secundum quam una distinguatur ab alia; sed oportet quod propria ratio hujus vel illius processionis accipiatur secundum ordinem unius processionis ad aliam. Hujusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis et intellectus. Unde secundum horum propriam rationem sortitur in divinis nomen utraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam; et inde est quod procedens per modum amoris et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur natum. *S. Th.* 1, q. 27, a. 4, ad 1.

3) Vgl. oben S. 494 ff., insbesondere S. 496, Note 2.

Aehnliche[1]) liebt und zu ihm hinstrebt? Allein daraus folgt nicht, daß die Liebe in der Aehnlichkeit besteht und selbst Wort und Abbild ist, sondern daß sie die Aehnlichkeit und deßhalb das generirte Wort zur Voraussetzung hat[2]).

4. Man wendete ein, der Wille sei Princip der Schöpfung und der übrigen göttlichen Werke nach Außen; wenn man daher den Willen zum Princip des heiligen Geistes mache, so erkläre man letzteren für ein Geschöpf oder eine äußere Offenbarung, wie Macedonianer und Sabellianer es gethan. Dieser Einwand beruht auf einem doppelten Irrthum: einestheils wähnt man, daß es keine andere substantiale Wesensmittheilung als die Generation gebe, was bereits sub 2 widerlegt wurde[3]); anderntheils aber verkennt man, daß die Liebe Gottes in Beziehung auf sich selbst ebenso wesentlich nothwendig, als bezüglich der Creaturen frei ist, und daß Gott nicht vermöge der freien Liebe, wodurch er die Creaturen schafft, sondern vermöge seiner nothwendigen Liebe zu sich selbst den Geist producirt[4]). In welchem Verhältniß aber die Liebe zu den Creaturen zu der Liebe Gottes zu sich selbst und zur Production des

---

1) Cf. *Eccli* 13, 19: Omne animal diligit simile sibi.

2) Similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem: nam ad verbum pertinet, in quantum ipsum est quaedam similitudo rei intellectae, sicut genitum est similitudo generantis; sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur, quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris. *S. Th.* 1, q. 27, a. 4, ad 2. Vgl. unten III.

3) Thomas sagt hierüber *De potent.* q. 10, a. 2, c.: Quia Filius ex eo quod accipit a Patre ejus naturam, dicitur ab eo natus vel genitus; Spiritus sanctus autem non dicitur in scripturis natus vel genitus, et tamen dicitur esse a Deo, aestimavit Macedonius, quod Spiritus sanctus non sit coessentialis Patri, sed esset ejus creatura; non enim credebat quod aliquis posset ab alio naturam ejus accipere, nisi ab eo nasceretur et ejus filius esset. Unde aestimavit infallibiliter sequi, si Spiritus sanctus accipit a Patre naturam et essentiam, quod sit genitus et filius. Et ideo ad hujus erroris exclusionem necessarium fuit, quod doctores nostri manifestarent, quod divina natura potest communicari duplici processione, quarum una est generatio vel nativitas, alia vero non.

4) Creatura non procedit a voluntate divina naturaliter neque ex necessitate, licet enim Deus sua voluntate naturaliter et ex necessitate amet suam bonitatem, et talis amor praecedens sit Spiritus sanctus; non tamen naturaliter aut ex necessitate vult creaturas produci, sed gratis. Non enim creaturae sunt ultimus finis, cum ex creaturis divinae bonitati nihil accrescat; sicut etiam homo ex necessitate vult felicitatem, non tamen ea quae ad felicitatem ordinantur. *De potent.* q. 10, a. 2, ad 6.

Geistes steht, haben wir theils gesehen [1]), theils werden wir es unten [2]) betrachten.

5. Der, wie es scheint, stärkste Einwand gegen eine von der Generation verschiedene processio amoris ist folgender: „Da in Gott Erkennen und Wollen realiter nicht von einander verschieden sind, so könne auch kein Unterschied zwischen der Generation und Spiration bestehen." Darauf ist zu antworten, daß allerdings auch nach dem katholischen Dogma, wie wir bereits oben in der These ausgesprochen haben, zwischen Generation und Spiration ein *reale r* Unterschied nicht besteht: denn beide stehen zu einander nicht in einer oppositio relationis; und daß gerade diese reale Identität der Generation und Spiration, wie wir noch sehen werden, ein wesentlicher Schlüssel zum Verständniß des trinitarischen Dogma's ist. Allein diese reale Identität hindert nicht, sondern schließt vielmehr ein den *virtualen* Unterschied zwischen Erkennen und Wollen, Zeugen und Spiriren, und zwar stehen beide ihrem Begriffe nach zu einander *in der Ordnung, daß das Wollen und Spiriren das Erkennen und Generiren zu seiner Voraussetzung hat*, da nur das Erkannte gewollt und geliebt werden kann [3]).

IV. Aus dem Gesagten erkennen wir bereits einigermaßen den Grund, weßhalb die *Procession des heiligen Geistes*, selbstverständlich nicht der Zeit nach, wovon im Ewigen nicht die Rede sein kann, wohl aber *der Ordnung nach auf die Generation des Sohnes folgt*, und weßhalb der Geist nicht vom Vater allein, sondern vom *Vater und Sohne* ausgeht [4]).

Um aber das bisher Gesagte richtig zu verstehen, müssen wir das Verhältniß der beiden notionalen Acte der Generation und Spiration zu den essentialen Acten des Erkennens und Wollens, sowie zu einander, näher betrachten.

---

1) Bd. 3, §. 196 u. 197. — 2) S. 515.

3) Licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones, quae sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quemdam ordinem. Non enim est processio amoris, nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus; ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est, quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione Verbi in divinis. *S. Th.* 1, q. 27, a. 3, ad 3.

4) Non enim aliquid amamus, nisi quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est, quod Spiritus sanctus procedit a Filio. *S. Th.* 1, q. 36, a. 2, c.

§. 243.

Von der Unterscheidung und der Einheit der essentialen und notionalen Acte und von dem Principe und der Potenz der Generation und Spiration[1]).

I. Nach der Weise unseres menschlichen Erkennens unterscheiden wir in Gott das essentiale und notionale Erkennen und Wollen. Essential nennen wir das göttliche Erkennen und Wollen, insofern es Gott und alles Wahre erkennt, Gott und alles Gute will; notional nennen wir das göttliche Erkennen und Wollen, insofern jenes das Wort zeugt, dieses den Geist spirirt. Das essentiale Erkennen und Wollen ist dem göttlichen Wesen und, in der Einheit des Wesens, einer jeden der drei göttlichen Personen eigen; das notionale Erkennen und Wollen dagegen ist ausschließlich den betreffenden Personen eigen, ersteres activ dem Vater, passiv dem Sohne, letzteres activ dem Vater und Sohn als Einem Princip passiv dem heiligen Geiste. Das essentiale Erkennen und Wollen fällt mit dem göttlichen Wesen, das notionale mit den betreffenden Personen zusammen: das notionale Erkennen oder die Generation als active mit dem Vater, als passive mit dem Sohne; das notionale Wollen oder die Spiration als active mit dem Vater und Sohn als Einem Princip, als passive mit dem heiligen Geiste. Durch das essentiale Erkennen und Wollen wird kein Unterschied in Gott gesetzt, das notionale Erkennen und Wollen dagegen setzt den realen Unterschied der Relationen und dadurch den relativen Unterschied der Personen, wie wir in den folgenden §§. näher sehen werden.

Daß wir solchergestalt zwischen dem notionalen und essentialen Erkennen und Wollen unterscheiden müssen, leuchtet von selbst ein: denn da nach dem Dogma der Vater allein Princip der Zeugung, Vater und Sohn als der Eine Spirator allein Princip der Spiration sind, so ist eben nur das dem Vater eigenthümliche oder das notionale Erkennen Zeugung des Sohnes, nur das dem Vater und Sohne eigene oder notionale Wollen Spiration des Geistes; nicht aber das essentiale Erkennen und Wollen, welches dem Wesen und deßhalb einer jeden der drei Personen eigen ist. Demgemäß erkennen und wollen Vater, Sohn und Geist sich selbst und Alles, was immer sie erkennen und wollen, durch das essentiale Erkennen und Wollen, das mit einer jeden Person, weil mit dem göttlichen Wesen identisch ist, nicht aber durch das notionale Er-

1) *S. Th.* 1, q. 41. De pot. q. 2, a. 1—4. *Suarez*, De Deo trino et uno l. 6. *Franzelin*, De Deo trin. Thes. 28 & 29.

kennen, wodurch nur der Vater den Sohn zeugt, beziehungsweise das notionale Wollen, wodurch Vater und Sohn den Geist spiriren[1]).

Schon durch diese Unterscheidung zwischen dem essentialen und notionalen Erkennen, löset sich von vornherein und einfach die Frage, weßhalb denn der Sohn, da er doch erkennt, nicht wiederum ein Wort zeuge, und weßhalb der Geist, da er doch erkennt und liebt, nicht wiederum ein Wort zeuge und einen Geist spirire. Wohl erkennt der Sohn, wie der Vater, aber durch das essentiale Erkennen, das den drei Personen in der Einheit des Wesens eigen ist und das er mit dem Wesen vom Vater empfangen hat, nicht aber durch das notionale Erkennen, das allein zeugend ist und activ allein dem Vater zukommt; wohl erkennt und liebt der heilige Geist, aber durch das essentiale Erkennen und Wollen, das ihm vom Vater und Sohn mit dem Wesen mitgetheilt ist, nicht aber durch das notionale Erkennen, das activ allein dem Vater, und durch das notionale Wollen, das activ allein dem Vater und Sohne eigen ist.

II. Wenn wir aber in der angegebenen Weise das essentiale und notionale Erkennen und Wollen unterscheiden, so müssen wir durchaus die Vorstellung ferne halten, als ob zwischen beiden irgend wie ein *realer* Unterschied sei. Wie wir bereits im vorigen Paragraphen erwähnten, ist die Annahme eines solchen realen Unterschiedes zwischen essentialem und notionalem Erkennen und Wollen schon durch das dogmatische Axiom ausgeschlossen, daß es in Gott keinen realen Unterschied gibt, wo kein Gegensatz der Relation des Ursprungs obwaltet. Ein solcher relativer Gegensatz besteht aber zwischen dem essentialen und dem notionalen Erkennen und Wollen ebenso wenig, als zwischen der Person und dem Wesen in Gott. Sowie Person und Wesen der Sache nach identisch und nur ratione ratiocinata verschieden sind, so sind auch das essentiale und notionale Erkennen und Wollen von einander nicht realiter, sondern nur ratione ratiocinata verschieden. Wenn daher, wie ihm vorgeworfen wird, Duns Scotus[2]) in Gott irgend wie einen realen Unterschied zwischen dem essentialen *intelligere* und dem hypostatischen *dicere*, und ähnlich zwischen *diligere* und *spirare* behauptete, indem

1) In welchem Sinne gesagt werden kann, daß der Vater Alles im Wort erkenne und Vater und Sohn einander durch den heiligen Geist lieben, werden wir später sehen.

2) In 1 dist. 2, q. 7, art. 1 & 2. Quodlib. 2 cf. 14. Es ist übrigens bestritten, welches in dieser Beziehung die Ansicht des Scotus war, und ob er wirklich hier von der sententia communis et vera abwich.

er sie als je zwei verschiedene Formalitäten und als zwei einander parallele Acte auffaßte, so ist diese Meinung gänzlich zu verlassen[1]). Nicht nur ist es mit dem Dogma unvereinbar, einen anderen realen Unterschied in Gott, als den durch den Gegensatz der relatio originis gebildeten anzunehmen, sondern es ist auch zwischen dem essentialen Erkennen und dem Sprechen des Wortes nach der Lehre der Väter und Theologen, wie nach der Natur der Sache, kein realer Unterschied. Dadurch, daß Gott sich erkennt, spricht er das Wort, wodurch der relative Unterschied zwischen generatio activa und passiva, zwischen Vater und Wort gesetzt wird; dadurch, daß er sich liebt, spirirt er mit dem Sohne den Geist, wodurch der relative Unterschied zwischen spiratio activa und passiva, spirator und spiritus gesetzt wird; nimmer aber ist zwischen intelligere und dicere, diligere und spirare ein realer Unterschied, das essentiale und notionale Wollen sind vielmehr real identisch und nur unserem in der Sache begründeten Begriffe nach verschieden. Wenn wir so jeden realen Unterschied zwischen essentialem Erkennen und notionalem Sprechen in Abrede stellen, so ist selbstverständlich nichts dagegen einzuwenden, daß man, wie vielfach geschieht, den Ausdruck dicere zur Bezeichnung des notionalen Erkennens anwende[2]), wie es auch herrschender Sprachgebrauch ist, das Wort verbum im notionalen oder persönlichen, nicht im essentialen Sinne zu gebrauchen[3]). In diesem notionalen Sinne spricht nur der Vater und ist nur der Sohn gesprochen, das Wort des Vaters; während man im essentialen Sinne sagen kann, daß Gott (weil er dadurch, daß er die ganze Trinität und Alles erkennt, sein Wort zeugt) in seinem Worte die ganze Trinität und jegliche Person und Alles ausspreche; wie man ähnlich nicht nur vom Worte, sondern auch von der durch es erkannten und bezeichneten

---

1) Cf. *Suarez*, De Trin. lib. 1, c. 6. *Franzelin*, Thes. 28, I.

2) Das ist wirklich ein sehr allgemeiner Sprachgebrauch — jedoch wird *dicere* auch vollkommen gleichbedeutend mit intelligere und für das essentiale Erkennen gebraucht, so z. B. wenn Anselm *Monol.* 7 sagt: Nihil aliud est apud se dicere, quam apud se cogitare. Nachweise bei *Ruiz*, De Trin. Disp. 60, sect. 1.

3) Verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personae divinae distinguuntur secundum originem . . . Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum. *S. Th.* 1, q. 34, a. 1, c.

Sache sagt, daß sie durch das Wort ausgesprochen sei[1]). Dasselbe ist von der Liebe zu sagen[2]).

III. Wie nun aber dasselbe göttliche Erkennen und Wollen, das als essentiales den drei Personen in absoluter Identität gemeinsam ist, als notionales im Vater allein generirend, im Vater und Sohn als dem Einen Spirator spirirend sei, wird sich aus dem Folgenden ergeben. Vor Allem aber müssen wir hier die theologische Lehre von dem Princip und von der Potenz der notionalen Acte in's Auge fassen.

Bei allen Acten unterscheidet man das principium *quod* agit und das principium *quo* agit. Ersteres ist das Subject oder Suppositum[3]), welches wirkt[4]); letzteres, das principium *quo*, ist das Vermögen und das Wesen, kraft dessen das Subject, das principium quod, wirkt. Das principium *quo* unterscheidet man weiter in das nächste und in das entfernte, principium

---

1) Das Obige erklärt der heil. Thomas folgendermaßen: Sicut, proprie loquendo, Verbum dicitur personaliter in divinis et non essentialiter, ita et *dicere*. Unde sicut Verbum non est commune Patri, et Filio et Spiritui sancto, ita non est verum quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sint *unus dicens*. Unde Augustinus dicit, 7 Trin. c. 1, circa princ.: *Dicens illo coaeterno Verbo non singulus intelligitur in divinis, sed cum ipso Verbo, sine quo non est utique dicens.* Sed *dici* convenit cuilibet personae; *dicitur* enim non solum verbum, sed res quae verbo intelligitur vel significatur. Sic ergo uni soli personae in divinis convenit *dici* eo modo quo dicitur *verbum;* eo vero modo quo dicitur *res* in verbo intellecta, cuilibet personae convenit *dici*. Pater enim intelligendo se, et Filium, et Spiritum sanctum, et omnia alia quae ejus scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo *dicatur*, et etiam omnis creatura. Sicut intellectus hominis verbo, quod concipit intelligendo lapidem, *dicit*. Anselmus (Monol. c. 59) vero improprie accepit *dicere* pro intelligere: quae tamen differunt; nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae. In Deo autem importat omnimodam identitatem, quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum . . . Sed *dicere* importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum; nihil enim est aliud dicere quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic sola persona, quae profert verbum, est *dicens* in divinis, cum tamen singula personarum sit intelligens, et intellecta, et per consequens verbo dicta. *S. Th.* 1, q. 34, a. 1, ad 3.

2) Cf. *S. Th.* 1, q. 37, a. 1 & 2.

3) Vgl. unten §. 246.

4) Davon heißt es: Actus sunt suppositorum.

quo *proximum* und principium quo *remotum (radicale* s. *primordiale*). Letzteres ist die Natur oder Wesenheit, ersteres das besondere Vermögen dieser Natur, kraft dessen das Subject den fraglichen Act hervorbringt. So ist z. B. bei einem menschlichen Erkenntnißacte der Mensch, der ihn setzt, das principium quod, dessen menschliche Natur das principium quo remotum, das Erkenntnißvermögen das principium quo proximum. Wenden wir diese Begriffe auf Gott an, so ist der Vater das principium *quod*, das göttliche Wesen das principium *quo remotum*, der göttliche Intellect das principium *quo proximum* des notionalen Erkennens oder der Generation; deßgleichen ist Vater und Sohn als der Eine Spirator principium *quod*, das göttliche Wesen das principium *quo remotum*, der göttliche Wille das principium *quo proximum* des notionalen Wollens oder der Spiration. Das kann man auch so ausdrücken: der Vater zeugt den Sohn aus seinem Wesen durch sein notionales Erkennen; Vater und Sohn produciren den Geist aus ihrem Wesen durch ihre notionale Liebe. Hiebei dürfen wir aber, um nicht in irrige Vorstellungen zu verfallen, der Unterschiede nicht vergessen, welche auch in dieser Beziehung zwischen Gott und der Creatur bestehen, und müssen daher unsere den Geschöpfen entnommenen unvollkommenen Begriffe durch das Dogma reinigen und erheben.

1. Was das principium *quod* betrifft, so besteht bei den Creaturen zwischen dem Subjecte und dem Acte der Zeugung ein realer Unterschied. Der Mensch existirt, bevor er zeugt. Durch das Zeugen wird seine Persönlichkeit nicht constituirt. Daher ist die Vaterschaft nicht identisch mit seiner Persönlichkeit. Der Mensch ist Person, bevor er Vater ist, und abgesehen von seiner Vaterschaft. Letztere macht weder die Persönlichkeit, noch das Wesen des Menschen aus, sondern ist nur eine accidentale Eigenschaft und Beziehung. Ganz anders ist es bei Gott. Nicht nur ist, da in Gott Alles ewig und nothwendig, Gott ewig und nothwendig Vater, sondern es ist auch in Gott die Vaterschaft die erste Person der Gottheit selbst; daher besteht zwischen Vater, Vaterschaft und Zeugung kein realer, sondern nur ein virtualer Unterschied. Es wird also in Gott nicht eine zuvorbestehende Person dadurch Vater, daß sie zeugt, sondern es wird durch die ewige, nothwendige und substantiale Zeugung die Person des Vaters selbst constituirt.

Sowie wir daher sagen müssen, daß der Vater das Princip der Zeugung ist, so müssen wir auch umgekehrt sagen, daß er durch die Zeugung Vater sei: denn wie wir in den folgenden

Paragraphen näher sehen werden, werden eben durch die Zeugung oder das notionale Erkennen die realen Relationen der Vaterschaft und der Sohnschaft, und dadurch der Unterschied zwischen den beiden göttlichen Personen, und vermöge der Substantialität der Relationen diese Personen selbst constituirt. Ebenso ist auch die Spiration nichts dem Vater und Sohne accidentelles, sondern ewig und nothwendig, und wird durch dieselbe, nicht der Unterschied zwischen Vater und Sohn und deren Persönlichkeit, wohl aber der relative Unterschied des heiligen Geistes von ihnen als seinem Spirator und die Persönlichkeit des heiligen Geistes constituirt.

Dadurch löst sich die Schwierigkeit, welche sich dem oberflächlichen Denken darbietet, als ob ein vitiöser Cirkel entstehe, wenn einestheils das Dogma lehrt, daß der Vater den Sohn zeugt und also der Vater, wie es scheint, wenigstens der Ordnung nach der Zeugung vorangeht; und daß anderntheils die Theologie auf Grund des Dogma's lehrt, durch die active Generation werde die Vaterschaft, wie durch die passive Generation die Sohnschaft, constituirt. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, so wie wir erkennen, daß die active Zeugung, die Vaterschaft und der Vater identisch sind und daß zwischen ihnen weder der Sache, noch dem richtigen Begriffe nach eine Aufeinanderfolge der Ordnung, sondern lediglich Identität besteht. Ebenso sind auch die passive Generation und der Sohn schlechthin identisch; während allerdings zwischen Vater und Sohn, oder was dasselbe ist, zwischen der activen und passiven Generation der reale Unterschied der Relation besteht; daher auch der Vater und die active Generation, nicht der Zeit, wohl aber der Ordnung nach, dem Sohne und der passiven Generation vorhergeht.

Es ist ferner einleuchtend, daß der Vater als solcher ohne die Generation nicht einmal gedacht werden kann. Nur wenn wir uns den Vater, abgesehen von der Vaterschaft, *in confuso* als eine Person vorstellen, können wir uns in anthropomorpher Weise diese Person vor der Generation denken. Allein diese Vorstellung ist als auf Gott nicht anwendbar zurückzuweisen. Auch kann man durchaus nicht sagen, der Zeugende sei eben Gott, abgesehen von seiner persönlichen Eigenthümlichkeit als Vater, welche erst aus der Generation hervorgehe, und als Gott sei er der Generation vorhergehend zu denken. Denn, wie wir später noch genauer sehen werden, gibt es außer den drei göttlichen Personen, keine Person oder Persönlichkeit in Gott. Gott, abgesehen von den göttlichen Personen, ist eben nicht Person, sondern das den drei Personen in absoluter Identität gemeinsame Wesen. So gewiß also nicht das

Wesen als solches zeugt (da ja sonst das Wesen sich selbst zeugte, was ein Widersinn ist, oder im Sinne des Tritheismus oder des Emanatismus eine Theilung oder Vervielfältigung des göttlichen Wesens behauptet würde), ebenso gewiß ist es, daß der Vater ewiglich zeugt und ewiglich vermöge dieser Zeugung Vater seines gleich ewigen und immanenten Sohnes ist[1]). Ebenso verhält es sich bezüglich der Spiration. Wir können aber eine nähere deßfallsige Ausführung hier übergehen, da wir in anderem Zusammenhang später darauf zurückkommen.

2. Sowie wir die Personen als das principium quod der notionalen Acte bekennen, ebenso müssen wir das Wesen als das entfernte, Erkennen und Wollen als das nächste principium quo derselben festhalten.

a. Was vor Allem das principium *quo remotum* oder radicale (primodiale) betrifft, so besteht ja das dem Arianismus gegenüber ausgesprochene Grunddogma der Kirche gerade darin, daß der Vater den Sohn aus sich, d. h. aus seinem Wesen zeugt[2]). Selbstverständlich wird durch diesen Ausdruck das göttliche Wesen nicht als materiales[3]), sondern als consubstantiales principium quo der Zeugung bezeichnet und ausgesprochen, daß der Vater durch die Zeugung dem Sohn sein göttliches Wesen in numerischer Einheit mittheilt[4]), daß somit dasselbe untheilbare göttliche Wesen im Sohne, wie im Vater, subsistirt; m. a. W. daß Vater und Sohn einander

---

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 40, a. 4. De potent. q. 10, a. 3. *Suarez*, De Trin. l. 7, c. 7. *Franzelin*, Thes. 23 vers. fin. Kurz und klar sagt Ruiz: Paternitas et generatio sub pleno et explicito conceptu simul sunt, ita ut neutra possit intelligi quasi prior ratione quam altera. Idem intellige de filiatione comparata cum nativitate, et de relatione Spiritus sancti comparata cum sua origine passiva, videlicet cum processione. *De Trin.* Disp. 91, sect. 2.

2) Ἐκ τοῦ πατρὸς . . . τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός — *Symb. Nic.* S. oben S. 243, Note 4.

3) Cum Filius dicitur natus de Patre, haec propositio, *de*, significat principium generans consubstantiale, non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam. Divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formae susceptiva. *S. Th.* 1, q. 41, a. 3, ad 1. Cf. *De potent.* q. 2, a. 1.

4) Divina natura impartibilis est; unde necesse est, quod Pater generando Filium, non partem naturae in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solum secundum originem. *S. Th.* 1, q. 41, a. 3, c.

im Sinne der numerischen Wesenseinheit consubstantial sind und nur ratione originis sich unterscheiden[1]).

Wenn also das *Lateranense IV* erklärt, daß das göttliche Wesen nicht zeugend ist, so leuguet es, daß das Wesen principium *quod*, nicht aber, daß es principium *quo* der Zeugung sei. So unmöglich es ist, daß das Wesen principium *quod* der Zeugung sei (da zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten nothwendig ein Unterschied sein muß, ein solcher aber bezüglich des göttlichen Wesens unmöglich ist), ebenso nothwendig ist das Wesen das principium *quo* der Zeugung, da das principium quo der Zeugung gerade dasjenige ist, was der Zeugende dem Zeugenden mittheilt und mit ihm gemeinsam hat; das ist aber eben das Wesen[2]).

Was von dem principium quo der Generation gilt, gilt auch bezüglich der Spiration. Vater und Sohn als Ein Princip sind deren principium quod, ihr principium quo radicale aber ist die göttliche Natur, welche durch die Spiration dem heiligen Geiste communicirt wird und kraft deren er mit dem Vater und Sohne im absoluten Sinne der numerischen Einheit consubstantial ist.

b. Wenn wir sagen, daß die Person das principium quod, das Wesen das principium quo remotum der notionalen Acte ist, so versteht es sich von selbst, daß wir beides stets miteinander verbinden müssen, nicht aber von einander trennen dürfen. M. a. W. der Vater zeugt den Sohn aus dem göttlichen Wesen, weil und insofern dasselbe sein, des Vaters, Wesen ist.

Man kann also nicht sagen, der Vater zeuge den Sohn aus dem Wesen des Sohnes, obwohl das Wesen des Vaters und des Sohnes dasselbe Wesen ist; denn der Sohn hat dieses Wesen vom Vater eben durch die Zeugung, und deßhalb ist er gezeugt aus des Vaters Wesen. Ebenso wenig ist es gestattet zu sagen, die drei Personen seien aus dem göttlichen Wesen[3]); denn dieses würde einen

---

1) . . . dicimus, quod Filius est genitus de essentia Patris, in quantum essentia Patris Filio per generationem communicata in eo subsistit. *S. Th.* 1, q. 41, a. 3, ad 2. Vgl. die vorige Note.

2) Das sprach Johannes a Monte nigro auf dem *Florentinum* Sess. 18 mit den Worten aus: Dixi, Filium ex Patre et ex Patris substantia generari, ita tamen ut Pater sit generans; principium autem, quo ipsa persona generat est id, quod solum communicabile est. Cf. *Suarez*, De Trin. l. 6, c. 5, nr. 6.

3) Tres personas ejusdem essentiae, vel tres personas unam essentiam dicis: tres autem personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona est. *August.* De Trin. l. 7, c. 6. vers. fin.

Unterschied zwischen dem Wesen und den Personen insinuiren. Die drei Personen sind desselben Wesens und Eine jede Person ist das göttliche Wesen; aber der Sohn hat dieses sein Wesen vermöge der Zeugung aus dem Vater, der heilige Geist vermöge der Spiration aus Vater und Sohn[1]).

IV. Hiernach können wir nun auch die Frage beantworten, ob und inwiefern bezüglich der notionalen Acte von einer Potenz, also in specie von einer *potentia generativa* und *spirativa* die Rede sein kann, und wie sich dieselbe zum Wesen und zu den Relationen resp. Personen verhalte[2]).

Wenn wir bezüglich der notionalen Acte von einer Potenz reden, so ist vor Allem klar, daß wir hier unter Potenz nicht eine passive Potenz und somit nicht die bloße Möglichkeit verstehen: denn in Gott kann es keine passive Potenz, keine bloße Potentialität geben und sind die notionalen Acte nicht möglich im Sinne der Contingenz, sondern nothwendig[3]).

Wenn wir aber das Wort Potenz im activen Sinne nehmen, so versteht es sich ferner von selbst, daß wir hier Potenz nicht als das Vermögen verstehen, nach Außen zu wirken; denn das Object dieser Macht oder Allmacht sind lediglich die Creaturen[4]).

Wenn wir dagegen unter Potenz nicht nur das Princip des Wirkens nach Außen, sondern im weiteren Sinne das Princip der Production überhaupt verstehen, so können und müssen wir den Ausdruck Potenz auch auf das Princip der immanenten und substantialen Productionen in Gott anwenden. Daher schreiben Väter und Theologen dem Vater die potentia generativa, dem Vater und Sohn die potentia spirativa zu. Diese Potenz ist

1) Cum dicitur: Filius est genitus de essentia Patris, additur aliquid respectu cujus potest salvari distinctio. Sed cum dicitur, quod tres personae sunt de essentia divina, non ponitur aliquid respectu cujus possit importari distinctio per praepositionem significata; et ideo non est simile. *S. Th.* 1, q. 41, a. 3, ad 3.

2) *S. Th.* 1, q. 41, a. 5. *De potent.* q. 2, a. 1. 2. 5. 6. *Suarez*, De Trin. l. 6, c. 5.

3) Possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quae non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum; sed solum secundum quod possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest, quod sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile. *S. Th.* 1, q. 41, a. 4, ad 2.

4) Sicut secundum actus notionales non procedit aliqua persona ut facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad procedentem personam. *S. Th.* 1, q. 41, a. 4, ad 1.

aber nichts Anderes, als das Wesen als principium *quo* der notionalen Acte; also das Wesen, so wie es im Vater, beziehungsweise im Vater und Sohn als Spirator ist[1]).

Das meinen die Scholastiker mit dem Ausdruck, die potentia generationis resp. spirationis bezeichne das Wesen *in recto*, die Relation *in obliquo*[2]).

Wenn wir also dem göttlichen Wesen die potentia generandi und spirandi zuschreiben, so schreiben wir sie demselben nicht absolute, so wie das Wesen den drei Personen gemeinsam ist, sondern so zu, wie dieses Wesen im Vater, resp. im Vater und Sohn als dem Spirator subsistirt, m. a. W. unter Connotation der *relatio paternitatis* beziehungsweise *spirationis activae*.

Hierdurch erledigt sich von selbst der Haupteinwand Derjenigen, welche sich weigern, die potentia generandi, resp. spirandi dem Wesen zuzuschreiben. Sie sagen nämlich: „Wenn die potentia generativa resp. spirativa dem Wesen eigne, so seien sie den drei Personen eigen, da denselben ja das Wesen gemeinsam ist; daher besitze auch der Sohn die Potenz zu zeugen, und der Geist die Potenz zu zeugen und zu spiriren, und da in Gott Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Act eins sind, so müsse man auch anerkennen, daß der Sohn wirklich zeuge und der Geist zeuge und inspirire." Das wäre nur dann begründet, wenn wir die Potenz der notionalen Acte dem Wesen absolut und schlechthin und ohne Connotation der betreffenden Relationen zuschrieben[3]).

---

1) Sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu hujusmodi actuum; cum potentia nihil aliud significet, quam principium alicujus actus. Unde cum Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem et Filium ut principium spirationis, necesse est, quod Patri attribuamus potentiam generandi, et Patri et Filio potentiam spirandi; quia potentia generandi significat id quo generans generat. Omne autem generans generat aliquo. Unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi. *S. Th.* 1, q. 41, a. 4, c.

2) Et ideo potentia generandi significat in recto naturam divinam, in obliquo relationem. *S. Th.* 1, q. 41, a. 5, c. i. f.

3) Daher antwortet Thomas auf den genannten Einwand einfach: Cum dico potentiam generandi, potentia significatur in recto, et generatio in obliquo, sicut si dicerem essentiam Patris. Unde quantum ad essentiam, quae significatur, potentia generandi communis est tribus personis; quantum autem ad notionem, quae connotatur, propria est personae Patris. *S. Th.* 1, q. 41, a. 5, ad 3.

Falsch ist daher die Meinung Derjenigen, welche die Potenz zu den notionalen Acten nicht dem Wesen als principium quo, sondern den Relationen zuschreiben [1]). Es steht das nicht nur mit der sententia communis der Theologen und mit der Natur der Dinge in Widerspruch, sondern führt auch zu einer Zerstörung des Trinitätsdogma's. Denn die Relationen, welche die verschiedenen Personen constituiren, sind incommunicabel, während das principium quo gerade das ist, was durch die notionalen Acte mitgetheilt und dadurch den verschiedenen Personen gemeinsam ist. So besteht die potentia generativa in der Potenz des Vaters, dem Sohne sein göttliches Wesen mitzutheilen, während die Relation der Vaterschaft unmittheilbar ist [2]).

Berühren wir hier noch kurz die Frage, ob die Potenz zu den notionalen Acten in der Allmacht liege [3]) und ob folglich die

---

1) Ueber diese und andere Meinungen vgl. *Suarez*, De Trin. l. 6, c. 5.

2) Der heil. Thomas erklärt alles dieses mit folgenden Worten: Quidam dixerunt, quod potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur potentia in quocunque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem producit sibi simile quantum ad formam qua agit. Sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cujus virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similitatur Patri gignenti in natura divina; (es ist hier von der in der Consubstantialität liegenden Aehnlichkeit der Natur die Rede, welche auch bezüglich des heiligen Geistes im Verhältniß zum Spirator besteht; von der Aehnlichkeit der Persönlichkeit als des Wortes oder Ebenbildes ist hier abgesehen); unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso . . . Sic igitur dicendum est, quod potentia generandi principaliter significat divinam essentiam . . . , non autem tantum relationem, nec etiam essentiam, in quantum est idem relationi (darüber unten im §. von den Relationen), ut significet ex aequo utrumque. Licet enim paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam Patris ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem, non autem est quo generans generat; alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis; alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, est natura divina, in qua sibi Filius assimilatur; et secundum hoc Damascenus dicit, l. 1 orth. fid. c. 18, quod *generatio est opus naturae*, non sicut generantis, sed sicut ejus quo generans generat, *S. Th.* 1, q. 41, a. 5, c.

3) *De potent.* q. 2, a. 5: Utrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur.

potentia *generandi* mit der potentia *creandi* identisch sei[1]). Nehmen wir den Ausdruck Allmacht im engeren Sinne als die unbegränzte Macht nach Außen zu wirken, wie wir sie in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften genommen haben[2]), so ist selbstverständlich diese Frage zu verneinen; nehmen wir dagegen das Wort Macht oder Allmacht im weiteren Sinne, als das mit dem unendlichen Sein identische unendliche Vermögen, so begreift Gottes unendliche Macht allerdings nicht nur das Vermögen zu den actus Dei ad *extra*, sondern auch, was unendlich größer ist, zu den actus Dei *ad intra* in sich. In diesem weiteren Sinne haben Väter[3]) und Theologen die potentia generandi et spirandi auf Gottes Allmacht zurückgeführt und die Schöpfermacht für identisch mit der Potenz der Generation erklärt. Wie könnte es auch anders sein, da beide mit dem göttlichen Wesen identisch sind? Nur müssen wir das oben Gesagte wiederholen, daß nämlich die unendliche Macht Gottes mit der Modification oder Connotation der *relatio paternitatis*, also so, wie sie im Vater sich findet, mit der potentia generandi ausgestattet oder zur Zeugung des Sohnes fruchtbar ist[4]). Aehnlich verhält es sich bezüglich der Spiration.

---

1) *De potent.* q. 2, a. 6: Utrum potentia creandi et generandi sint idem. — 2) Bd. 3, §. 206.

3) So nimmt es z. B. Augustin, wenn er sagt: Si Pater non potest generare Filium sibi aequalem, ubi est ejus omnipotentia? *C. Maxim.* 3, 7. Vgl. oben S. 480, Note 3. Dagegen nimmt er Allmacht im engeren Sinne, wenn er Enchir. c. 96 sagt, daß es deßhalb im Glaubensbekenntniß heiße: Credo in Deum Patrem omnipotentem . . . quoniam quidquid vult potest, neque voluntate cujuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus.

4) Sicut supra (De pot. q. 2, a. 6, wo sich dieselbe Ausführung findet), dictum est, ea quae de potentia dicuntur in divinis, consideranda sunt ex ipsa essentia. In divinis autem licet una relatio ab altera distinguatur realiter propter oppositionem relationum, quae reales in Deo sunt; ipsa tamen relatio non est aliud secundum rem, quam ipsa essentia, sed solum ratione differens; nam relatio ad essentiam oppositionem non habet . . . In potentia vero, praeter id, quod est ipsa potentia, consideratur respectus quidam vel ordo ad id quod potentiae subjacet. Si ergo potentia quae est respectu actus essentialis, sicut potentia intelligendi vel creandi, comparetur ad potentiam, quae est respectu actus notionalis (cujusmodi est potentia generandi) secundum id quod est ipsa potentia, invenitur una et eadem potentia, sicut est unum et idem esse naturae et personae. Sed tamen utrique potentiae cointelligitur alius et alius respectus secundum diversos actus ad quos potentiae dicuntur. Sic ergo potentia generandi et creandi est una eademque potentia, si consideretur id quod est potentia, differunt tamen secundum diversos respectus ad actus diversos. *De potent.* q. 2, a. 6.

Ferner versteht sich von selbst, daß die actus ad intra ebenso wesentlich *nothwendig*, als die actus ad extra *frei* sind. Daher darf selbstverständlich die Allmacht, insofern sie potestas generandi und spirandi ist, nicht als freier Wille gefaßt werden, da ja der Sohn aus der Erkenntniß, der Geist zwar aus dem Willen, aber dem nöthwendigen entspringt [1]).

IV. Daß das göttliche *Erkennen* und *Wollen* das *principium quo proximum* der notionalen Acte, und somit auch dem göttlichen Intellecte die *potentia* generativa und dem göttlichen Willen die potentia spirativa *proxime* eigen ist, bedarf hier keiner näheren Erklärung. Wir müssen beide unterscheiden, weil wir Zeugung und Spiration unterscheiden müssen, und gilt bezüglich ihrer dasselbe, was wir vorstehend über das göttliche Wesen, mit dem ja die göttliche Erkenntniß und der göttliche Wille identisch sind, gesagt haben. Das Nähere wird sich aus der unten [2]) folgenden Erörterung über das Verhältniß der beiden notionalen Acte zu einander und zum göttlichen Wesen ergeben.

V. Fassen wir das bisher Betrachtete kurz zusammen, so sagen wir, daß das den Unterschied der Relationen und folglich der Personen constituirende *notionale* Erkennen und Wollen mit dem *essentialen der Sache nach identisch* und nur *unserem*, jedoch *in der Sache begründeten Begriffe nach* (ratione ratiocinata s. virtualiter) von ihm verschieden ist; wie ja auch nach dem Dogma Vater, Sohn und Geist mit dem göttlichen Wesen identisch sind. Es ist eben das unendliche und absolut einfache göttliche Erkennen, welches, das Wort zeugend, den relativen Unterschied zwischen Vaterschaft und Sohnschaft und somit zwischen Vater und Sohn constituirt, und es ist die unendliche und absolut einfache göttliche Liebe, welche den relativen Unterschied zwischen der activen und passiven Spiration und damit zwischen dem heiligen Geiste und dem Vater und Sohn als seinem Spirator constituirt. Allein jene göttliche Erkenntniß, welche als *essentiale* den drei Personen in der Einheit des Wesens eignet, ist als *notionale* Erkenntniß *activ* nur dem Vater und *passiv* nur dem Sohne eigen, weil eben nur der Vater das *Princip* oder der *Ursprung* (principium quod) und nur der Sohn das von ihm producirte Wort dieser Erkenntniß ist. Ebenso ist jene göttliche Liebe, welche als *essentiale* den drei Personen in der untheilbaren Einheit des Wesens zukommt, als *notionale* activ nur dem Vater und Sohn als dem Einen Spirator und passiv nur dem heiligen Geiste eigen.

1) Vgl. §. 244, IV. S. 525 ff. — 2) Sub VI. S. 515.

Diese Wahrheit drückt man auch mit den Worten aus, daß dieselbe unendliche und absolut einfache göttliche Erkenntniß und Liebe dem Vater als Princip der Zeugung und Spiration, dem Sohne vermöge seiner Zeugung vom Vater, dem heiligen Geist vermöge seines Ausgangs vom Vater und Sohne eigen ist. In diesem Sinne sagt der heil. Augustinus: Vater und Sohn wissen einander, aber jener dadurch, daß er zeugt, dieser dadurch, daß er gezeugt wird[1]). Klarer noch sagt der heil. Thomas: „Sowie der Sohn, obwohl er erkennt, dennoch kein Wort zeugt, weil ihm das Erkennen als dem (vom Vater) ausgehenden Worte zukommt: ebenso kommt auch dem heiligen Geist, obwohl er, dieses essentialiter verstanden, liebt, nicht die Spiration der Liebe oder die notionale Liebe zu, weil er essentialiter liebt als die (vom Vater und Sohn) ausgehende Liebe, nicht als Princip, von dem diese Liebe ausgeht" — m. a. W. er liebt als Spiritus, nicht als Spirator[2]).

Hierdurch erhellt auf's Neue, daß und weßhalb der Sohn, obwohl er mit dem Vater dieselbe absolute Erkenntniß, wodurch dieser das Wort zeugt, gemeinsam hat, nicht selbst wiederum ein Wort zeugt; und daß und weßhalb der Geist, obwohl er dieselbe absolute Liebe ist, wie der Vater und Sohn, durch seine Liebe nicht wiederum spirirt. Nicht als erkennend und liebend, sondern als Princip des Erkennens ist der Vater zeugend und ist Vater und Sohn spirirend. Der Sohn aber ist erkennend als Product des väterlichen Erkennens und der Geist ist liebend als Product der Liebe des Vaters und des Sohnes. Dem Sohne ist also ganz dasselbe unendliche Erkennen, wie dem Vater, eigen; deßhalb producirt er aber nicht selbst ein Wort: denn dieses Wort ist bereits ewiglich producirt, und er ist selbst dieses Wort. Dem Geiste ist dieselbe unendliche Liebe wie dem Vater und Sohne eigen, aber er producirt nicht selbst

1) Die ganze sehr instructive Stelle lautet: Novit itaque omnia Pater in seipso, novit in Filio: sed in seipso tanquam seipsum, in Filio tanquam Verbum suum, quod est de his omnibus, quae sunt in seipso. Omnia, similiter novit et Filius, in se scilicet, tanquam ea, quae nata sunt de iis, quae Pater novit in seipso; in Patre autem, tanquam ea, de quibus nata sunt, quae ipse Filius novit in seipso. Sciunt ergo invicem Pater et Filius, sed ille gignendo, iste nascendo. *August.* De Trin. l. 15, c. 14, nr. 23.

2) Sicut Filio, licet intelligat, non tamen competit producere verbum, quia intelligere convenit ei ut Verbo procedenti: ita licet Spiritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quod spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum; quia sic diligit essentialiter ut amor procedens, non ut a quo procedit amor. *S. Th.* 1, q. 37. a, 1, ad 4. Vgl. auch *Suarez*, De Trin., l. 1, c. 7; insbes. nr. 10—12.

einen Geist oder eine Liebe: denn dieser Geist, diese Liebe ist bereits ewiglich producirt, und er ist selbst dieser Geist und diese Liebe.

VI. Wir haben bisher das notionale Erkennen und Wollen in seinem Verhältnisse zum essentialen Erkennen und Wollen betrachtet; nun müssen wir das Verhältniß noch etwas näher in's Auge fassen, in welchem die beiden notionalen Acte zu einander stehen.

Es wurde bereits[1]) daran erinnert, daß zwischen beiden ein realer Unterschied nicht besteht. Dies lehrt der Glaube: denn in Gott gibt es keinen realen Unterschied, wo kein Gegensatz der Relation vorhanden; nun ist aber wohl ein Gegensatz der Relation zwischen Vater und Sohn, und zwischen beiden als Spirator und dem heiligen Geiste; dagegen zwischen dem notionalen Erkennen und Wollen oder der Zeugung und Spiration ist kein Gegensatz der Relation. Dasselbe folgt auch aus der vernünftigen Gotteserkenntniß, welche lehrt, daß wie überhaupt zwischen den göttlichen Eigenschaften, so insbesondere zwischen Erkennen und Wollen in Gott kein realer Unterschied sein kann.

Allein nicht minder als die reale Identität, müssen wir die virtuale Unterscheidung zwischen Erkennen und Wollen, weil überhaupt zwischen den göttlichen Eigenschaften festhalten, wie wir dieses in der Lehre von den Eigenschaften Gottes gezeigt haben[2]). Denn etwas Anderes denken wir in dem Begriffe des Erkennens, etwas Anderes in dem Begriffe des Wollens, und beides ist seiner ganzen Wahrheit nach in der absolut einfachen, unendlichen und unbegreiflichen Vollkommenheit Gottes enthalten. Und zwar besteht zwischen Erkennen und Wollen nothwendig und seinem Begriffe nach die Ordnung, daß das Wollen das Erkennen zur Voraussetzung hat und jenes aus diesem hervorgeht: denn nur das erkannte Gute kann gewollt oder geliebt werden, und umgekehrt bringt die Erkenntniß des Guten die Liebe zu ihm hervor. Daher müssen wir auch in Gott diese Ordnung zwischen beiden ihrer ganzen Wahrheit nach behaupten. Gott kann sich selbst als das höchste Gut nur deßhalb lieben, weil er sich als das höchste Gut erkennt, und weil er sich als das unendliche Gut erkennt, liebt er sich nothwendig mit unendlicher Liebe. Das gilt, wie für das essentiale, so auch für das notionale Erkennen: denn beide sind ja der Sache nach dasselbe. Daher geht die Production des Wortes nothwendig der Production des Geistes der Ordnung nach voran und folgt diese auf jene[3]). Indem Gott

1) §. 242. — 2) Bd. 3, §. 168.

3) Licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones, quae sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quemdam ordinem. Non enim est

sich selbst erkennt, producirt er sein ewiges Wort und auf Grund dieser fruchtbaren Erkenntniß producirt er in untheilbarer Einheit mit dem Sohn den heiligen Geist.

Die reale Identität der notionalen Erkenntniß und Liebe ist mit diesem virtualen Unterschied der Ordnung keineswegs unverträglich, vielmehr sind beide durch das Trinitätsdogma gefordert und wird gerade durch sie uns verständlich, was der Glaube von dem Ausgange des heiligen Geistes lehrt. Wir vermögen nämlich daraus einigermaßen zu erkennen, wie der Vater durch einen einzigen, mit seinem unendlichen Sein identischen Act[1]), der die ganze Vollkommenheit der unendlichen Erkenntniß und Liebe in sich schließt, das Wort dieser seiner Erkenntniß producirt, ihm die notionale Liebe mittheilt und in ungetheilter Einheit mit ihm den Geist der Liebe spirirt. Mit anderen Worten: der notionale Erkenntnißact, wodurch der Vater den Sohn zeugt, ist zugleich der Act der notionalen Liebe, wodurch der Geist gehaucht wird. Während aber dieser Act als notionaler Erkenntnißact das Wort zeugt und dadurch den relativen Unterschied zwischen Vater und Sohn setzt, indem dem Vater ausschließlich die active, dem Sohne die passive Generation zukommt; setzt er zugleich als Act der notionalen Liebe den Gegensatz zwischen der activen Spiration, welche dem Vater und Sohn in ungeschiedener Einheit als einzigem Spirator eigen ist, und der passiven Spiration, welche den heiligen Geist constituirt. So ist das zeugende Erkennen vermöge der Einfachheit und Unendlichkeit des göttlichen Wesens zugleich spirirendes Wollen; als Erkenntniß setzt es den relativen Gegensatz des Vaters und Sohnes; als Liebe den relativen Unterschied zwischen dem Spirator und dem Geiste, wie wir dieses in der Lehre von den göttlichen Relationen noch näher sehen werden. Ehe wir aber zu dieser Lehre übergehen, wollen

processio amoris nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus, ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est, quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione Verbi in divinis. *S. Th.* 1, q. 27, a. 3, ad 3. Selbstverständlich setzt hier Thomas die bloß virtuale distinctio ordinis zwischen Generation und Spiration dem realen Unterschied zwischen Vater und Sohn nicht gleich; sondern er gebraucht nur diesen geheimnißvollen relativen Unterschied, um uns den Unterschied der Ordnung zwischen Generation und Spiration nahe zu legen.

1) In Deo secundum rem non est nisi una operatio, quae est sua essentia. *S. Th.* 1, q. 30, a. 2, ad 3.

wir die Vollkommenheit der notionalen Acte noch etwas näher betrachten und einige wichtige Punkte besprechen, auf die wir bisher nicht eingehen konnten.

§. 244.

Von der unendlichen Vollkommenheit der notionalen Acte.

I. Da das notionale Erkennen und Wollen identisch ist mit dem essentialen, so versteht es sich von selbst, daß demselben jene ganze unendliche Vollkommenheit eigen ist, welche wir in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften kennen gelernt haben. Es ist daher das notionale Erkennen eben jenes mit dem göttlichen Wesen identische, absolut einfache, unendliche, ewige und unveränderliche Erkennen, in welchem zwischen Erkenntnißvermögen und Erkenntnißact, Erkenntnißgegenstand und Erkenntnißbild kein realer Unterschied besteht[1]). Daher ist namentlich das göttliche Zeugen nicht als ein von dem Zeugenden *real* verschiedener Act zu denken[2]). Nicht zwischen dem Zeugenden und dem Acte der Zeugung, sondern nur zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten ist ein *realer* Unterschied, der des Gegensatzes der Relation. Und dasselbe gilt von der notionalen Liebe[3]). Die notionalen Acte sind eben von den Relationen nicht realiter, sondern nur ratione ratiocinata verschieden; wie auch in Gott, weil zwischen Wesen, Person und Act kein realer Unterschied besteht, keine Bewegung im eigentlichen Sinne sich findet. Daher setzen die actus notionales keinen anderen *realen* Unterschied, als einzig nur den *relativen* zwischen dem Producte und seinem Principe[4]).

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 182.

2) Solche Vorstellung führt unmittelbar zu den Irrthümern der *Palamiten* (vgl. Bd. 3, §. 168, S. 421 ff.) und *Emanatisten*.

3) Es gilt also für das notionale Wollen oder die Spiration Alles, was wir Bd. 3, §. 195 von der unendlichen Vollkommenheit des essentialen Wollens gesagt haben.

4) Actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum, sed re sunt omnino idem ... Ad cujus evidentiam attendendum est, quod primo oportet cognoscere originem alicujus ab alio ex motu. Quia enim aliqua res a sua dispositione removeatur per motum, manifestum fit, hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio, et terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id, quod est a

II. Aus der realen Identität des notionalen mit dem essentialen Erkennen und Lieben beantwortet sich von selbst die Frage über den Gegenstand und Inhalt der notionalen Erkenntniß und Liebe. Dieselbe nimmt jedoch wegen ihrer Wichtigkeit eine besondere Betrachtung in Anspruch.

1. Was zunächst das Erkennen betrifft, so ist im Allgemeinen klar, daß jenes notionale göttliche Erkennen, wodurch das Wort gezeugt und die Person des Vaters constituirt wird, eben jenes unendliche Erkennen ist, wodurch Gott alle Wahrheit erkennt. Das primäre und formale Object dieser Erkenntniß ist Gott selbst, seinem ganzen Sein und seiner ganzen Erkennbarkeit nach. Gott schaut und begreift sich selbst vollkommen und adäquat und durch diese Erkenntniß, welche als essentiale einer jeden der göttlichen Personen eigen ist, zeugt er das Wort und ist dadurch Vater. Der Gegenstand dieser das Wort zeugenden unendlichen Erkenntniß ist also nicht nur das göttliche Wesen mit allen seinen Attributen, sondern ebenso sind es auch die göttlichen Relationen und Personen, kurz es ist der dreieinige Gott in seiner Ganzheit und Fülle und in aller und jeder Beziehung[1]). Daher ist auch in dem Worte dieser unendlichen, allvollkommenen göttlichen Erkenntniß der ganze Gott mit seinem Wesen und seinen Eigenschaften, seinen Processionen, Relationen und Personen ausgesprochen[2]): denn es wäre ja nicht das vollkommene Wort, wenn es nicht Alles enthielte, was in der unendlichen Erkenntniß Gottes des Vaters enthalten ist[3]).

---

principio. Unde cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est, quam habitudo principii ad personam quae est a principio; quae quidem habitudines sunt ipsae relationes vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passiones, in quantum motum implicant, aliud sunt a relationibus, quae ex actionibus et passionibus consequuntur, oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus et seorsum per modum relationum. Et sic patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi. *S. Th.* 1, q. 41, a. 1, ad 2.

1) Vgl. Bd. 3, §. 183.

2) Pater enim intelligendo se, et Filium, et Spiritum sanctum, et omnia alia, quae ejus scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur. *S. Th.* 1, q. 34, a. 1, ad 3.

3) . . . in Deo ad quod Verbum ejus perfectum sit, oportet quod Verbum ejus exprimat quidquid continetur in eo, ex quo oritur; et praecipue cum Deus omnia uno intuitu videat, non divisim. Sic igitur oportet, quod quidquid in scientia Patris continetur, totum hoc per unum ipsius Verbum

Sind ja auch, wie die Eigenschaften, so die Processionen, Relationen und Personen mit dem göttlichen Wesen identisch, und würde Gott sein eigenes Wesen und sein eigenes Erkennen und Wollen nicht vollkommen und adäquat erfassen, wenn er nicht dessen personenproducirende Fruchtbarkeit erkennen und nicht schauen würde, daß und wie sein Erkennen nothwendig ewiglich das Wort zeugt, und daß und wie sein Wollen ewiglich den Geist producirt. Das Alles ist um so mehr festzuhalten, da Gott Alles, was er erkennt, nicht, wie ein zeitliches Geschöpf, stückweise und nach und nach, sondern auf einmal in Einem einfachen und unendlichen Erkenntnißacte erkennt und folglich in dem Einen ewigen Worte ausspricht.

Die Einwände und Schwierigkeiten, welche man dagegen erhoben hat, beruhen auf einer Mißkennung der unendlichen Vollkommenheit Gottes und seines Erkennens und Wollens, sowie auf einer irrigen Uebertragung creatürlicher Vorstellungen auf ihn.

Man hat gemeint, es könne nicht das Wort und der Geist, somit auch nicht die Trinität Gegenstand des das Wort erzeugenden Erkennens sein, weil das Wort durch die Erkenntniß erst producirt werde und die Production des Geistes auf die des Wortes, wenn auch nicht der Zeit, doch der Ordnung nach folge. Daher lehrte namentlich Scotus, nur das göttliche Wesen als solches sei Gegenstand des notionalen Erkennens. Allein von allem Anderen abgesehen, übersieht man hiebei, daß in Gott das Princip vor dem Producte, und die erste vor der zweiten Procession keine Priorität besitzt, daß vielmehr die göttlichen Processionen und die von ihnen gesetzten Relationen nicht nur ewig, sondern auch wesentlich und ihrem Begriffe nach zugleich sind[1]). Ist ja der Vater nur Vater vermöge der

---

exprimatur, et hoc modo quo in scientia continetur; ut sit verum Verbum suo principio correspondens per scientiam; et Verbum ipsius exprimat ipsum Patrem principaliter, et consequentur omnia alia quae cognoscit Pater cognoscendo seipsum; et sic Filius ex hoc ipso quod est Verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam. *S. Thom. De verit.* q. 4, a. 4. Ueber die Beziehung des Wortes zu den Creaturen werden wir alsbald reden.

1) In divinis . . . dicitur principium secundum originem absque prioritate . . . Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem absque prioritate. Et hic vocatur *ordo naturae* secundum Augustinum lib. c. Maxim. c. 4 post med., *non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero. S. Th.* 1, q. 42, a. 3, c. Cf. q. 33, a. 1, ad 3: Licet hoc nomen *principium*, quantum ad id, a quo imponitur, ad significandum videatur a prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem. Vgl. auch unten die Lehre von der Gleichheit der göttlichen Personen.

Zeugung, und sind Vater und Sohn Spirator nur vermöge der Spiration, und kann ohne Sohn und vor dem Sohne der Vater, und ohne den Geist und vor dem Geiste der Spirator weder sein, noch gedacht werden. Und wie könnte ferner der Vater sein, ohne sich als solchen zu erkennen, und wie könnte er sich als Vater erkennen ohne die Erkenntniß des Sohnes? Oder war etwa in jenem „ersten Momente" des notionalen Erkennens auch der Vater noch nicht und ist erst geworden? Dann wäre aber, im Widerspruche mit dem Dogma, etwas Anderes, als der Vater, erstes Princip der Zeugung. Was wäre aber das; etwa das Wesen? Dann wäre also, was wiederum gegen das Dogma verstößt und den ganzen wahren Begriff der Trinität und selbst die natürliche Gotteserkenntniß umstürzt, das Wesen zeugend [1]).

Noch ein Wort über die Frage, *wie sich das notionale Erkennen und somit das Wort zu den Creaturen verhält*. Da Gott durch die Erkenntniß, womit er sich selbst erkennt, sich als das nothwendige Urbild der Creaturen schaut und in sich selbst als dem Urbilde die Ideen aller möglichen Dinge erkennt [2]). Daher versteht es sich von selbst, und sind alle Theologen darin mit den Vätern einig, daß in der ewigen Erkenntniß, durch welche Gott Vater den Sohn zeugt, auch alle *möglichen* Creaturen als nothwendiger *secundärer* Gegenstand erkannt und somit in dem *Worte* auch die Ideen aller Dinge ausgesprochen sind [3]) — letzteres mit dem selbstverständlichen Unterschiede, daß das Wort, welches das Ebenbild des Vaters ist, nicht das Ebenbild, sondern vielmehr das eminente *Urbild* der Creaturen ist [4]). Aber wie verhält sich das notionale Erkennen und das Wort zu den *wirklichen* Creaturen? Da Gott auch alles Wirkliche erkennt, und es nur Eine göttliche Erkenntniß gibt und Alles, was Gott erkennt, in seinem Worte ausgesprochen ist, so ist

1) Vgl. oben S. 438, Note 1. — 2) Vgl. Bd. 3, §. 193.

3) In Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscens se cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum est repraesentativum omnis ejus, quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundum diversa quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum. *S. Th.* 1, q. 34, a. 3, c.

4) Dadurch widerlegt sich von selbst der Einwand, daß das Wort, wenn es eine Beziehung zu den Creaturen hätte, auch von denselben ausginge. Creaturae non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet, quod a creaturis procedat Verbum, licet Verbum sit expressivum creaturarum. *S. Th.* 1, q. 34, a. 3, ad 3. Im Uebrigen vgl. Bd. 3, §. 184.

selbstverständlich auch die Erkenntniß der wirklichen Dinge im notionalen Erkennen als secundäres Object enthalten und vom Worte repräsentirt. Nichtsdestoweniger ist in Abrede zu stellen, daß das Wort ebenso aus der Erkenntniß der wirklichen, wie aus der der möglichen Creaturen hervorgehe, und zwar vor Allem aus dem Grunde, weil das Erkennen, durch welches das Wort gezeugt wird, ein nothwendiges Erkennen ist, während die Erkenntniß der wirklichen Dinge eine freie ist, insofern die Wirklichkeit der Dinge vom freien Willen Gottes abhängt[1]). Daher würde das Wort auch dann sein, wenn es schlechthin keine wirklichen Dinge gäbe, weil Gott keine erschaffen wollte[2]). Ueberdies geht die Erzeugung des Wortes nicht der Zeit, aber der Natur der Sache nach, dem freien Willensentschlusse der Erschaffung der Creaturen voraus[3]).

2. Was in dem Bisherigen von dem notionalen Erkennen und dem Worte gesagt wurde, gilt in entsprechender Weise auch von dem notionalen Wollen und dem heiligen Geiste. Die Liebe, durch welche Vater und Sohn den Geist hauchen, ist realiter identisch mit der essentialen Liebe, womit Gott und jede göttliche Person sich selbst und alles Gute liebt. Gegenstand dieser Liebe sind also nicht nur das Wesen und die Attribute Gottes, sondern in gleicher Weise sind es auch die göttlichen Processionen, Relationen und Personen, welche ja nicht minder unendlich vollkommen und liebenswürdig und das höchste Gut selbst sind.

Hieraus ergibt sich auch, in welchem Sinne gesagt wird, daß der heilige Geist vom Vater und Sohne durch deren gegenseitige Liebe ausgehe. Es ist dieses nicht in dem Sinne gesagt, als ob etwa nicht die Liebe, womit Gott sein Wesen, oder womit er den heiligen Geist liebt, sondern nur die gegenseitige Liebe der beiden ersten Personen spirirend, oder als ob diese Liebe eine doppelte wäre; sondern es wird dadurch nur ausgesprochen, daß jene Eine unendliche Liebe, womit Gott sich selbst und alles Gute liebt und welche ratione absoluta und essential einer jeden Person eigen, ratione relativa aber spirirend ist, auch jene Liebe sei, womit der Vater, wie sich selbst, so den Sohn, und womit der Sohn, wie sich selbst, so den Vater liebt. Von dieser Liebe aber wissen wir, daß sie als notionale

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 190.

2) Sive igitur Deus cogitetur, nulla alia existente creatura, sive aliis existentibus, necessarium est, Verbum illius coaeternum illi esse cum ipso. *Anselm.* Monol. c. 32.

3) Cf. *Franzelin*, De Trin. Thes. 29. *Gotti*, Tr. 7, De Deo trino, q. 5, dub. 2, §. 4.

nicht eine doppelte, sondern nur die schlechthin Eine Spiration ist und daß Vater und Sohn bezüglich ihrer nur Ein Principp sind[1]).

Sowie dann ferner das notionale Erkennen in der oben näher angegebenen Weise die Creaturen zu seinem secundären Gegenstande hat und somit das Wort auch zu ihnen in Beziehung steht, so verhält es sich auch mit der notionalen Liebe und ihrem Producte, dem heiligen Geiste[2]). Indem Gott sich selbst als das unendliche Gut liebt, liebt er sich auch, als das Princip alles Guten außer ihm, insbesondere alles übernatürlichen Guten. Auch aus diesem Grunde wird der heilige Geist die Gabe genannt, weil die Liebe das Princip aller guten Gaben, insbesondere der übernatürlichen Heiligung der Creaturen ist[3]).

Daß Gott in dem angegebenen Sinne alle möglichen Creaturen ihrem idealen und eminenten Sinne nach liebt, insofern er nämlich sich selbst als deren Urbild liebt, ist unbestritten. Dagegen ist es eine Controverse, ob die möglichen Creaturen oder die non entia an sich, wie sie Gegenstand der Erkenntniß sind, auch Gegenstand einer unwirksamen Liebe der Complacenz seien[4]). Nimmt man dieses an, so muß man sagen, daß der heilige Geist auch aus dieser Liebe hervorgehe; wenn nicht, nicht. Bezüglich der wirklichen Creaturen gilt dasselbe, was oben bezüglich des Wortes gesagt wurde.

III. Nach dem Bisherigen ist auch leicht einzusehen, in welchem Sinne Väter[5]) und Theologen †) den Ausdruck gebrauchen, „daß der

1) Vgl. *Franzelin*, De Trin., Thes. 29, II, 1.

2) Sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, in quantum Verbum genitum sufficienter repraesentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu sancto, inquantum Spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primae, secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet, quod respectus importatur ad creaturam et in Verbo et in amore procedente quasi secundario, in quantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam. *S. Th.* 1, q. 37, a. 2, ad 3.

3) Vgl. *S. Th.* 1, q. 37, a. 1 und unten die Lehre von der *missio*.

4) Vgl. Bd. 3, §. 198, S. 722—725.

5) Beispiele haben wir früher kennen gelernt; zahlreiche andere Stellen bei *Petav.* De Trin. l. 6, c. 9. Die Väter bewiesen namentlich die ewige Existenz des Logos daraus, daß der Vater niemals ohne seine Weisheit gewesen sei. So Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und von Nyssa, Cyrill von Alex., was Johannes von Damascus in den Worten zusammenfaßt: Non est Patri Verbum aliud, neque sapientia, vel virtus, nisi Filius. So auch Ambrosius: Numquidnam potuit esse tempus, quando Pater sine vita, sine sapientia, sine virtute, sine Verbo, quod Christus est, fuerit? *De Symb.* c. 11. Aehnlich Augustin: Quia sempiternus Deus sapiens, sempiternam habet secum sapientiam suam. *De fide et symb.* c. 4.

Vater durch das Wort erkenne, Vater und Sohn durch den Geist liebe; daß ferner Gott ohne das Wort ohne Vernunft und Weisheit, ohne den heiligen Geist ohne Liebe und Leben wäre."

Es drückt das nicht aus, daß Gott oder der Vater erst durch das Wort zum wirklichen Erkennen komme und erst durch es weise sei: denn es ist ja das göttliche Wesen das absolute Erkennen und die Weisheit selbst; und weit entfernt, daß der Vater durch den Logos erst erkennend würde und Weisheit empfinge, geht der Logos umgekehrt aus dem absolut vollkommenen Erkennen des Vaters hervor und empfängt von ihm Alles; daher hat der Vater nicht seine Weisheit von dem Sohne, sondern umgekehrt der Sohn vom Vater; der Sohn ist wie Gott von Gott und Licht vom Lichte, so die Weisheit von der Weisheit oder die aus Gott geborene Weisheit[1]).

---

†) So z. B. Thomas, wo er De potent. q. 10, a. 1 beweist, daß in Gott die beiden processiones sind: Non enim esset (Deus) perfectus, nisi esset intelligens et volens actu, et inde est, quod confitemur eum viventem. Secundum ergo utramque operationem Deo processionem attribuimus . . . Unde Athanasius . . . dicit, quod Ariani ponentes Filium et Spiritum sanctum non esse coessentiales Patri, per consequens videbantur dicere Deum non viventem et intelligentem, sed mortuum et sine mente.

1) Das erklärt Augustin namentlich De Trinit. l. 7, c. 2, wo er zeigt, daß Vater und Sohn Eine Wahrheit und Weisheit, nicht aber Ein Wort seien, aus dem Grunde, weil das Wort ein notionaler Name ist, der eine Relation zu dem Sprechenden ausdrückt, während Wahrheit und Weisheit essentiale Namen sind, die dem Worte nur, wie wir in der Lehre von den Appropriationen sehen werden, ratione similitudinis zugeeignet werden. Pater igitur et Filius simul una essentia, et una magnitudo, et una veritas, et una sapientia. Sed non Pater et Filius ambo unum Verbum, quia non ambo simul unus Filius . . . Et propterea non eo Verbum quo sapientia, quia Verbum non ad se dicitur, sed tantum relative ad eum, cujus Verbum est, sicut Filius ad Patrem: sapientia vero eo quo essentia. Quoniam vero et Verbum sapientia est, sed non eo Verbum quo sapientia; Verbum enim relative, sapientia essentialiter intelligitur: id dici accipiamus, cum dicitur Verbum, ac si dicatur *nata sapientia*, ut sit et Filius et imago. Cf. *De Trin.* l. 7, c. 1—3. — De Trin. l. 15, c. 7 zeigt Augustin, zu welchen Absurditäten es führe, wenn man in jenem falschen Sinne sagen würde, daß der Vater durch den Sohn erkenne und weise sei. Si enim solus ibi Filius intelligit, et sibi, et Patri, et Spiritui sancto, ad illam reditur absurditatem, ut Pater non sit sapiens de seipso, sed de Filio; nec sapientia sapientiam genuerit, sed ex sapientia Pater dicatur sapiens esse, quam genuit. Wenn Augustin in *QQ.* 83, q. 23 sich in einer mißverständlichen Weise ausdrückte, so hat er selbst Retract. l. 1, c. 26 bezüglich dieser Stelle erklärt: Ubi dixi, quod eam ipse genuerit, qua sapiens dicitur, sapientiam: sed melius postea quaestionem in libro de Trinitate tractavimus. (*Migne*, Patr. lat. t. 32, col. 625.)

Deßgleichen wollen die Väter nicht sagen, daß Vater und Sohn erst durch den heiligen Geist und seine Production liebend würden; ist ja das göttliche Wesen und ist vermöge desselben jede Person essentialiter die Liebe selbst, und geht der heilige Geist aus der absolut vollkommenen Liebe des Vaters und des Sohnes hervor. Was also Väter und Theologen mit jenen Ausdrücken sagen, ist einzig dieses, daß der Sohn das Product der väterlichen Erkenntniß, und der heilige Geist das Product der Liebe des Vaters und des Sohnes ist. Da nun diese producirte Erkenntniß und Liebe — der Logos und der heilige Geist — nothwendige Producte des unendlichen göttlichen Erkennens und Wollens sind, so ist auch vollständig wahr, daß der Vater ohne den Sohn nicht die Weisheit, und Vater und Sohn ohne Geist nicht die Liebe wäre, und daß es ohne beide kein göttliches Erkennen und Wollen gäbe; nicht als ob durch die Production des Sohnes und Geistes die göttliche Erkenntniß und Liebe erst producirt werde, sondern umgekehrt deßhalb, weil das göttliche Erkennen und Wollen nothwendig fruchtbar ist und jenes den Logos, dieses den Geist producirt. Kurz, nicht deßhalb erkennt der Vater durch das Wort, und lieben Vater und Sohn einander durch den Geist, weil der Logos die Forma der essentialen oder das Princip der notionalen Erkenntniß, oder der heilige Geist die Forma der essentialen, beziehungsweise das Princip der notionalen Liebe ist, sondern weil sie deren nothwendige Producte sind[1]).

1) Dieses erklärt Thomas, nach Darlegung anderer Meinungen, die wir übergehen, mit folgenden Worten: Ad hujus evidentiam sciendum est, quod cum res communiter denominetur a suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate, omne illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formae . . . Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens actione, sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim, quod ignis est calefaciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio, ab igne procedens; et dicimus quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. Secundum hoc ergo dicendum, quod cum *diligere* in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet, et notionaliter; secundum quod essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, sed essentia sua. Unde Augustinus in 15. De Trinit. c. 7 inter princ. et med.: *Quis audet dicere, Patrem, nec se, nec Filium, nec Spiritum sanctum diligere, nisi per Spiritum sanctum?* . . . Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic *diligere* nihil est aliud, quam spirare amorem; sicut *dicere* est producere Verbum, et florere est producere flores. Sicut ergo arbor dicitur florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo

IV. Es versteht sich von selbst, daß die notionalen Acte nicht contingent, sondern nothwendig sind. So nothwendig es ist, daß Gott existirt und das unendlich vollkommene Wesen ist, eben so nothwendig ist es, daß er dreifaltig ist in den Personen, daß der Vater den Sohn zeugt, daß Vater und Sohn den Geist spiriren. Nothwendig erkennt Gott sich selbst, und liebt Gott sich selbst, und eben so nothwendig ist das göttliche Erkennen zeugend und das göttliche Wollen spirirend.

Sowie wir aber bezüglich der notionalen Acte diese göttliche Nothwendigkeit behaupten müssen, kraft welcher Gott vermöge seines Wesens ist, was er ist, der wahre, lebendige, dreieinige Gott; ebenso müssen wir von ihm jene niedere und mit Unvollkommenheiten verknüpfte Nothwendigkeit, wie sie nur Creaturen eigen sein kann, verneinen; also nicht nur den äußeren Zwang, sondern auch jene innere Nothwendigkeit, welche aus einem Bedürfnisse, einer Noth in diesem Sinne, entsteht, namentlich auch die Nothwendigkeit, nach einem Ziele zu trachten, das außer dem eigenen Wesen liegt, oder auch nach einer Entwickelung und Vervollkommnung des eigenen Wesens zu streben; wie dieses mehr oder weniger alle jene modernen Theorien annehmen, welche die Trinität als einen göttlichen Entwickelungsproceß darstellen. Daher ist bei Gott und insbesondere bei seinen notionalen Acten, nicht an eine der Erkenntniß und dem Willen vorhergehende blinde Naturnothwendigkeit zu denken. Ist ja die Zeugung des Sohnes das unendliche und allvollkommene göttliche Erkennen selbst, und ist dieses Erkennen identisch mit der unendlichen und allvollkommenen Liebe, kraft welcher der heilige Geist von Vater und Sohn ausgeht; und geht weder jenes Erkennen und Zeugen, noch dieses Wollen und Spiriren aus einer Bedürftigkeit, sondern vielmehr aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes hervor, und ist nicht ein Streben und eine Entwickelung zu einer noch nicht vorhandene Vollendung hin, sondern die unendliche und ewige Vollkommenheit des göttlichen Seins, der actus purissimus selbst. Wenn man also fragt, wie sich die notionalen Acte zum göttlichen Willen verhalten, so ist zu antworten:

1. daß dieselben nicht, wie die Werke Gottes nach Außen, aus dem freien Willen (liberum arbitrium) hervorgehen, sondern aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur[1]).

vel Filio se et creaturam; et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu sancto, vel amore procedente, et se et nos. *S. Th.* 1, q. 37, a. 2, c.

1) Insofern sind die actus notionales — actus *necessarii* et *naturales*. Das gilt nicht minder von der spiratio, als von der generatio; obwohl man in

2. Daß aber die göttliche Zeugung, obwohl sie als Erkenntniß, der Ordnung nach, der Spiration als dem Wollen vorausgeht, von dem Wollen, näherhin von der Liebe des Wohlgefallens begleitet ist; ist ja Erkennen und Wollen, Zeugen und Spiriren der Sache nach identisch.

3. Von der Spiration aber ist zu sagen, daß sie nicht bloß von der Liebe des Wohlgefallens begleitet, sondern förmlich diese Liebe, als notionale, selbst ist.

4. Diese Liebe des Wohlgefallens, welche die Zeugung des Sohnes begleitet und die Spiration des heiligen Geistes selbst ist, ist so nothwendig, wie Gott selbst[1]), mit dem sie in aller und jeder Beziehung identisch ist. Die notionalen Acte sind daher als *actus voluntarii, sed non liberi* zu bezeichnen[2]).

In diesem Sinne können die Väter sagen, daß bezüglich der göttlichen Zeugung — und dasselbe gilt von der Spiration — sowohl die Freiheit, nämlich die Wahlfreiheit, welche Gott nur bezüglich der opera ad extra zuzuschreiben ist, als die Nothwendigkeit zu leugnen sei, nämlich jene Nothwendigkeit, wie sie den Creaturen eigen ist.

Daraus erklärt es sich, in welchem Sinne die Väter den Arianern und ihren Sophismen[3]) gegenüber erklären, daß der

einer anderen Beziehung sagt, die generatio geschehe per modum naturae, weil per modum intellectus et ratione similitudinis, die spiratio aber per modum voluntatis oder amoris. Cf. *S. Th.* 1, q. 27, a. 5. *Suarez*, De Trin. l. 6, c. 3.

1) Vgl. Bd. 3, §. 199.

2) *Suarez*, De Trin. l. 6, c. 4.

3) Die Arianer fragten nämlich die Katholiken: „Ob der Vater den Sohn mit seinem Willen gezeugt habe, oder nicht? Nehme man letzteres an, so behaupte man, daß Gott zur Zeugung gezwungen sei, oder daß dieselbe, wie bei vernunftlosen Wesen aus einer blinden Naturnothwendigkeit hervorgehe, was von Gott, dem reinsten Geiste, nicht gesagt werden könne. Gebe man aber ersteres zu, so sei offenbar, daß der Sohn ein Geschöpf sei.“ Ob in dem Anathemat. 25 der ersten Syrmischen Formel: Si quis nolente Patre natum dicat Filium, anathema sit. Non enim coactus Pater, vel naturali necessitate ductus, cum nollet, genuit Filium: sed mox (ut voluit) sine tempore et impassibiliter ex se genitum demonstravit — ein arianischer resp. semiarianischer Sinn liege, ist zweifelhaft. An sich könnten die Worte von der bloßen concomitantia des Willens verstanden werden, zumal wenn man den vorausgehenden Anathematism: „Wenn Einer sagt, der Sohn Gottes sei aus dem Willen Gottes, wie eines der Geschöpfe, geworden, der sei Anathema“, in rechtgläubigem, nicht in semiarianischem Sinne verstünde. Ein Verdachtsgrund gegen jenen syrmischen Satz liegt allerdings darin, daß die Eusebianer den h. Athanasius vielfach angriffen, weil derselbe lehre, daß der Sohn nicht aus dem Willen, sondern aus der Natur des Vaters und mit Nothwendigkeit gezeugt sei. *Ath.* Or. 3, c. Ar. c. 62. Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. §. 171 cf. 169.

Vater[1]) den Sohn *nicht aus Willen, sondern von Natur* zeuge[2]), zugleich aber hervorheben, daß er ihn nicht aus Zwang und blinder Nöthigung, sondern *mit Willen* zeuge[3]). In diesem Sinne lehren sie, daß von den notionalen Acten, insbesondere der Zeugung, ebenso wohl die Freiwilligkeit als die Nothwendigkeit im Sinne des

1) *Petav.*, De Trin., l. 6, c. 8. *Franzelin*, De Trin. Thes. XI, II.

2) Creaturae non existunt necessario. At Filius non voluntate producitur, sed substantiae proprietas est, et substantiae foetus . . . Transcendit enim voluntatem id quod naturaliter Patri convenit, ut sit Verbi sui genitor. *Athanas.* Or. 2, c. Arian. *Petav.* De Trin. l. 2, c. 5, 1 sq. Wenn die Väter sagen, daß der Sohn ex natura und deßhalb nicht ex voluntate gezeugt sei, so verstehen sie unter voluntas den *freien* Willen, das liberum arbitrium. Nam quae ex natura prodeunt, neque velle neque nolle admittunt. In rebus vero, quae extra nos et in nostra potestate sunt, aut volumus aut nolumus. *Cyrill. Alex.* Thesaur. 7.

3) Num, quia ex natura, non autem ex voluntate sit Filius, jam etiam praeter voluntatem Patris et nolente Patre est Filius? Minime vero, sed potius Pater vult Filium . . . Ut enim non ex voluntate bonus esse coepit, nec tamen contra sententiam et voluntatem bonus est; nam hoc, quod est ipse, vult esse . . . sic cum Filius proprius sit ejus naturae, non praeter voluntatem ejus est. Sit ergo volitus et dilectus Filius a Patre, hacque ratione pie quis cogitet, Deum velle et non nolle. *Athan.* c. Ar. or. 3, nr. 66. — Cum non ex voluntate, ut cetera, Filius subsistere doceretur, ne secundum voluntatem tantum, non etiam secundum naturam haberet essentiam; data haereticis occasio videbatur, ut necessitatem Deo Patri gignendi ex se Filii adscriberent, tanquam naturae lege cogente invitus ediderit. Sed haec passionum non est in Deo Patre conditio, cum inenarrabili et perfecta nativitate Filii, nec voluntas sola genuit Filium, nec demutata aut coacto imperio naturalis legis essentia est . . . ante tempora omnia Pater ex naturae suae essentia, impassibiliter volens, Filio dedit nativitatis essentiam. *Hilar.*, De Synod. 59. In diesem Sinne, und indem sie das Argument der Arianer gegen diese selbst kehren, sagen die Väter öfters, daß so gewiß Gott die neidlose Liebe ist, Gott den ewigen wesensgleichen Sohn gewollt und aus seiner unendlichen Macht hervorgebracht habe. So z. B. *Gregor von Nyssa* C. Eun. 1: Quis enim infelix adeo est, ut ne divinam quidem et beatam illam naturam ab invidiae affectu esse immunem affirmet? Quae est igitur consentanea ratio, cur haec ad eum modum ab universorum Deo constituta fuissent in unigenito Filio, atque Spiritu sancto? Aehnlich *Ambrosius*: Si minorem generavit Deus Filium, minus contulit. Si minus contulit, aut minus voluit, aut minus potuit. Sed nec infirmus, nec invidus Pater. De fide 1, 7. Aehnliche Stellen *Augustin's* s. oben S. 480, Note 3. S. 512, Note 3. Andere Stelle von *Basilius* bei *Petav.* l. c. Es sind dieses auf die Behauptungen der Gegner sich stützende Argumenta ad hominem, die selbstverständlich cum grano salis zu verstehen sind. Bezüglich der Macht haben wir oben S. 511 ff. das Nöthige gesagt; was aber den Willen betrifft, so ist das Argument eben nur schlagend, insofern es sich auf die *nothwendige* Liebe zum höchsten Gute bezieht, von der wir durch den Glauben wissen, daß sie personenbildend ist.

Zwangs und blinder Naturnothwendigkeit zu leugnen sei[1]). Mit anderen Worten, es ist zu sagen, daß der Wille die Zeugung nicht frei verursache, wohl aber sie begleite[2]). In letzterem Sinne

1) Nec volens genuit, nec nolens, sed naturae quadam excellentia. Excedit enim divina natura deliberationem, neque tempori subjicitur, neque necessitate ducitur. *Epiphan. Ancor.* 51. — Ergo nec invitum dixerim, nec volentem, quia generatio non in voluntatis possibilitate est, sed in jure quodam et proprietate paterni videtur esse secreti. Nam sicut bonus Pater non aut ex voluntate est, aut necessitate, sed super utrumque, hoc est natura: ita non generat ex voluntate, aut necessitate Pater. *Ambros.* De fid. 4, 4. Lichtvoll entwickelt Augustin diesen Gedanken, wo er das Sophisma des Eunomius widerlegt (s. oben S. 526, N. 3.): Acute sane quidam respondit haeretico versatissime interroganti, utrum Pater Filium volens an nolens genuerit: ut si diceret, *nolens,* absurdissima Dei miseria sequeretur; si autem, *volens*, continuo quod intendebat velut invicta ratione concluderet, non naturae esse Filium, sed voluntatis. At ille vigilantissime vicissim quaesivit ab eo, utrum Deus Pater volens an nolens sit Deus: ut si responderet, *nolens*, sequeretur illa miseria, quam de Deo credere magna insania est; si autem diceret, *volens,* responderetur ei: Ergo et ipse Deus est sua voluntate, non natura. Quid ergo restabat, nisi ut obmutesceret, et sua interrogatione obligatum insolubili vinculo se videret? Sed voluntas Dei, si et proprie dicenda est de aliqua in Trinitate persona, magis hoc nomen Spiritui sancto competit, sicut charitas. Nam quid est aliud charitas, quam voluntas? *De Trin.* l. 15, c. 20, nr. 38. Das Letztere sagt Augustin, weil Manche, wie er zuvor bemerkt, den Sohn den Willen oder den Rathschluß des Vaters nannten, um dadurch die arianische Behauptung, daß der Sohn aus dem Willen des Vaters sei, zu beseitigen. Wohl kann man in einem gewissen Sinne, namentlich den Menschgewordenen, so nennen; doch, bemerkt Augustin, man nenne ihn besser: voluntas de voluntate, consilium de consilio, wie sapientia de sapientia. — Auch das *Toletan. XI.* hat den Gedanken aufgenommen: Filius Dei natura est Filius, non adoptione, quem Deus Pater nec voluntate nec necessitate genuisse credendus est; quia nec ulla in Deo necessitas cadit, nec voluntas sapientiam praevenit. S. oben S. 392, Note 3.

2) Der heil. Thomas erklärt alles dieses folgendermaßen: Cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantum, sicut possum dicere, quod ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem; et hoc modo potest dici, quod Pater genuit Filium voluntate, sicut et est voluntate Deus, quia vult se esse Deum, et vult se generare Filium. Alio modo, sic quod ablativus importat habitudinem principii; sic dicitur quod artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis; et secundum hunc modum dicendum est, quod Deus Pater non genuit Filium voluntate, sed voluntate produxit creaturam . . . Et hujus ratio est, quia voluntas et natura secundum hoc differunt, quia natura determinata est ad unum . . . Cujus ratio est, quia effectus assimilatur formae agentis, per quam agit.

nennt der Apostel Christum den Sohn der Liebe des Vaters[1]), nicht nur seiner Menschheit nach, sondern auch seiner Gottheit nach, insofern er ihn und seine Zeugung mit jener unendlichen und nothwendigen Liebe liebt, womit er sich selbst liebt und durch welche er den heiligen Geist spirirt.

V. Bezüglich der Ewigkeit und der übrigen göttlichen Attribute der notionalen Acte und der aus ihnen resultirenden Relationen und Personen brauchen wir hier um so weniger etwas beizufügen, da wir in der Lehre von der Gleichheit der göttlichen Personen, ergänzend zu bisher Gesagtem, darauf zurückkommen.

§. 245.

Von den Relationen[2]).

Aus den beiden immanenten Processionen in Gott ergeben sich je zwei, zusammen also vier, Relationen,

Sed forma, per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectae. Unde quod voluntate agitur, non est tale, quale est agens, sed quale vult . . . Eorum igitur voluntas principium est, quae possunt sic vel aliter esse. Eorum autem quae non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic vel aliter esse, longe est a natura divina; sed hoc pertinet ad rationem creaturae, quia Deus est per se necesse, creatura autem est facta ex nihilo. *S. Th.* 1, q. 41, a. 2, c. Die Bedenken, welche Petavius, der übrigens in der Sache nicht abweicht, De Trin. l. 6, c. 8, nr. 8. 17. 20. gegen den Ausdruck voluntas concomitans bei der Zeugung erhoben hat, indem er meinte, der Wille Gottes, Gott zu sein, sei eher voluntas subsequens, und der Wille, den Sohn zu zeugen, voluntas antecedens zu nennen, weil wir den Zeugenden mit seinem Willen vor der Zeugung denken müßten, beseitigt *Franzelin*, De Trin. Thes. 11 (pag. 169, Note 1) mit den Worten: Vir doctissimus animadvertere potuisset, hic non spectari ordinem voluntatis, ut prae aliquo termino antecedens est vel consequens vel concomitans, sed quaestionem esse, utrum ablativus „*voluntate* generat Pater" sit ablativus *efficientiae*, ut volebant Ariani, an ablativus *concomitantiae* tantum. Quando voluntas *concomitans* contradistinguitur ad voluntatem *effectricem* vel *pruductricem*, non respicitur ordo prioris aut posterioris, sed affirmatur existentia volitionis et negatur ratio causae vel principii in eadem volitione, atque adeo hoc sensu potest dici voluntas *concomitans*, quae respectu ordinis esset *antecedens* vel *consequens*.

1) Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suae. *Col.* 1, 13. Auf den aus dieser Stelle hergenommenen Einwand antwortet Thomas: Apostolus nominat Christum Filium dilectionis Dei, in quantum est a Deo superabundanter dilectus, non quod dilectio sit principium generationis Filii. l. c. ad 2.

2) *Petr. Lomb.* In 1, dist. 33 et Comment. *S. Thomas* S. Th. 1, q. 28. C. G. l. 4, c. 14. *De potent.* q. 1, a. 5 & 6; q. 2, a. 6; q. 8, a. 1 & 2.

nämlich: die Beziehung des Zeugenden zum Gezeugten — die *generatio activa* oder die *paternitas;* die Beziehung des Gezeugten zum Zeugenden — die *generatio passiva* oder die *filiatio;* die Beziehung des Spirators zum Spirirten — die *spiratio activa;* und die Beziehung des Spirirten zum Spirator, — die *spiratio passiva*[1]). — Zwischen den einander entgegengesetzten Relationen derselben Procession, also zwischen der Vaterschaft und der Sohnschaft, sowie zwischen der activen und passiven Spiration besteht ein realer Unterschied, während zwischen den Relationen und dem Wesen, den Processionen und den Personen, sowie zwischen den nicht einander entgegengesetzten Relationen — also zwischen der activen Spiration einer- und der Vaterschaft und Sohnschaft andererseits — kein realer, sondern nur ein virtualer Unterschied *(distinctio rationis ratiocinatae)* besteht.

Alles dieses erhellt unmittelbar aus dem declarirten Dogma, daß die göttlichen Personen lediglich durch die einander entgegengesetzten Relationen real verschieden sind, und aus dem dogmatischen Axiome, daß in Gott Alles Eins ist, wo kein Gegensatz der Relation besteht. Dieses, sowie Sinn und Wichtigkeit unserer Wahrheit, wird sich aus dem Folgenden näher ergeben.

I. Indem Schrift, Ueberlieferung und Kirche drei, nicht etwa nur unserer Vorstellung nach, sondern real verschiedene Personen lehren, zugleich aber erklären, daß unter ihnen bezüglich ihres Wesens und absoluten Seins schlechthin kein Unterschied besteht, indem eine jede dieser Personen derselbe numerisch Eine, aus und durch sich selbst seiende, unendlich vollkommene, weise, gütige, gerechte, allmächtige Gott ist[2]): ist klar ausgesprochen, daß unter den

Suarez, De Trin. l. 5. *Ruiz*, De Trin. q. 28. *Petavius*, De Trin. l. 4, c. 10 & 11. *Gotti*, Disp. 7 de Deo trino, q. 3. *Franzelin*, De Trin. Thes. 21—23.

1) Die spiratio activa wird auch einfach spiratio, und die spiratio passiva processio genannt. So z. B. S. Th. 1, q. 28, a. 4, c.

2) Hierher gehören alle Beweise, die wir im ersten und zweiten Kapitel für die wahre Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes und die numerische Einheit des Wesens in den drei Personen erbracht haben; insbesondere jene kirchlichen Lehrformeln, welche, wie das Glaubensbekenntniß des Tolet. XI, (oben S. 390 ff.) das Athanasianum und vor Allem das Glaubensbekenntniß des Lateranense IV (oben S. 438, Note 1), die numerische und absolute Einheit des göttlichen Wesens, Gottes des schlechthin Einen und einfachen in schärfster Weise betonen.

göttlichen Personen kein anderer Unterschied als der ihrer gegenseitigen Beziehung besteht. Es ist also der Vater nur dadurch vom Sohne verschieden, daß er dessen Erzeuger oder Vater, und umgekehrt ist der Sohn vom Vater nur dadurch verschieden, daß er durch ihn gezeugt oder sein Sohn ist. Deßgleichen ist der heilige Geist nur dadurch vom Vater und Sohne verschieden, daß er durch die Spiration von ihnen ausgeht, und umgekehrt sind beide nur dadurch vom Geiste verschieden, daß sie ihn spiriren. Demgemäß lehren nicht nur die Väter[1]), sondern ist

1) Vgl. oben §. 235; insbesondere die Zeugnisse von Gregor von Nazianz S. 372, Note 3; Gregor von Nyssa S. 376, Note 2; Basilius S. 376, Note 3, S. 417, Note 5; Augustinus S. 375, Note 2, S. 416, Note 1. Hierher gehören ferner alle jene zahllosen Aussprüche der Väter, daß sich die göttlichen Personen von einander nicht ratione absoluta, sondern nur ratione relativa, κατὰ σχήσιν, und nicht durch die essentialen Attribute, sondern durch die aus den relationes originis entspringenden Eigenthümlichkeiten unterscheiden (*Petav.* De Trin. l. 4, c. 10, X). Vgl. unten von den Notionen. Fügen wir noch einige Zeugnisse bei. Die göttlichen Personen unterscheiden sich durch nichts als durch die Verschiedenheit ihrer gegenseitigen Beziehung (πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον), zeigt Gregor von Nazianz or. 37. Cum multa sint alia nomina, sagt Gregor von Nyssa, indem er die Taufformel erklärt, quibus Deus significatur . . . ceteris omnibus relictis Dominus Christus . . . has voces proponit, satis esse demonstrans, si in Patris, et Filii, et Spiritus sancti appellatione permaneamus, ad ejus, quod est revera, perceptionem, quod quidem et unum est, et non unum. Nam essentiae ratione est unum. Ideo in unum nomen respicere Dominus lege sua constituit, sed secundum proprietates, quibus hypostases dignoscuntur, in Patris, et Filii, et Spiritus sancti fide dividitur, sine separatione partium et sine confusione unitum. Nam cum Patris nomen audimus, hanc notionem animo concipimus; quoniam nomen istud non in se tantum intelligitur, sed etiam habitudinem quandam ad Filium propria vi et significatione declarat. Non enim separatus Pater et per sese comprehendi animo potest, nisi simul et Filius in ipsa Patris appellatione jungatur. *C. Eunom.* l. Vernehmen wir noch einige Zeugnisse von Augustinus: Quia Pater non dicitur Pater, nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur nisi ex eo, quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur. Quia quisque eorum non ad seipsum, sed ad invicem atque ad alterum ista dicuntur. *De Trinit.* 5, 5. Ideo (Deus) simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est; excepto quod relativa quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius, et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. *Civ. Dei* l. 9, c. 10. Hören wir auch noch den heil. Bernhard. In seiner Epist. 190 c. Abael. schreibt er: Nam quod alter ex altero, vel alter ad alterum veracissime dicitur, personarum sane designatio est, non unitatis divisio . . . Alia illa sunt profecto vocabula, quae non ad seipsos dicuntur, sed ad alterutrum; et ideo est cuique suum,

es auch förmlich durch die Kirche[1]) ausgesprochen, daß die göttlichen Personen einzig durch die entgegenstehenden Relationen sich von einander realiter unterscheiden. Machen aber einzig die Relationen den Unterschied zwischen den Personen, so müssen erstere selbst von einander real verschieden sein[2]). Dieses leuchtet auch der Vernunft ein. Wenn nämlich, wie wir gesehen haben, in der Identität der göttlichen Natur die immanente processio Verbi und processio Spiritus stattfindet, so ist es nothwendig, daß zwischen dem procedens und seinem Principium ein realer Unterschied bestehe, und da dieser bei der Immanenz der Processionen und deren numerischer Wesensidentität eben nur in den Relationen begründet sein kann, so müssen die Relationen selbst real sein[3]).

II. Die göttlichen Relationen sind demnach reale, gegenseitige, in dem Ursprung des Einen von dem Anderen begründete, substantiale Beziehungen.

1. Sie sind reale, nicht, wie der Sabellianismus und in seiner Weise auch Gilbert Porretanus[4]) lehrte, blos logische

---

et non commune cum altero. Nam qui Pater est, Filius non est, et qui Filius est, Pater non est, quoniam non quod ad se, sed quod ad Filium Pater est, Patris nomine designatur; et item nomine Filii non quod ad se Filius, sed quod est ad Patrem exprimitur. Non sic potentia, non sic sapientia, neque alia multa, quae ad se dicuntur Pater et Filius, non singulariter alter respectu alterius. Viele andere Zeugnisse bei *Petav.* De Trin. l. 4, c. 10.

1) S. insbes. die oben S. 393, Note 4 und S. 394, Note 3 angeführten Stellen aus dem *Tolentan. XI* und aus dem Decret. Eugenii IV pro Jacobitis. S. 441, Note 1. Kurz und bündig erklärte *Joannes a Monte nigro* auf dem *Florentinum* Sess. XVIII: Est secundum doctores tam graecos, quam latinos, sola relatio, quae multiplicat personas in divinis productionibus, quae vocatur originis, ad quam duo tantum spectant a quo alius, et qui ab alio.

2) Pater non dicitur, nisi a paternitate, et Filius a filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter Pater aut Filius, sed secundum rationem intelligentiae tantum; quod est haeresis Sabelliana. *S. Th.* 1, q. 28, a. 1, *Sed contra.*

3) Cum autem aliquid procedit a principio ejusdem naturae, necesse est quod ambo, scilicet procedens et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant; et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturae, ut ostensum est quaest. praec. art. 2 et 4, necesse est quod relationes, quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales. *S. Th.* 1, q. 28, a. 1, c.

4) Vgl. unten S. 536.

oder mentale Relationen. Es findet sich in den trinitarischen Relationen Alles, was zu einer realen Relation gehört: ein reales Subject, ein realer Terminus, ein realer Unterschied beider und ein reales Fundament der Relation[1]). Denn die Vaterschaft und Sohnschaft, beziehungsweise die active und passive Spiration, sowie ihr Unterschied und ihr Fundament, nämlich die Generation und Spiration[2]), sind nicht etwas nur von uns Gedachtes, sondern sind, unabhängig von unserem Denken, in Gott wirklich vorhanden.

2. Es sind diese von einander real verschiedenen Relationen in Gott auch gegenseitige: denn ebenso real ist die Beziehung des Sohnes zum Vater, wie die des Vaters zum Sohne, und die des Geistes zum Spirator, wie die des letzteren zum ersteren.

3. Der Grund dieser realen gegenseitigen Relationen sind aber einzig die immanenten Acte der Zeugung und Spiration, vermöge deren der Sohn vom Vater in Weise der Erkenntniß, der Geist von beiden als einem Princip in der Weise der Liebe ausgeht; m. a. W. die göttlichen Relationen sind relationes *originis*[3]).

---

1) Considerandum est quod solum in his quae dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem, quod non est in aliis generibus (nämlich den Prädicamenten oder Kategorien), quia alia genera ut quantitas et qualitas secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens. Ea vero quae dicuntur ad aliquid (τὸ πρός τι des Aristoteles), significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum, utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent; et hujusmodi relationes oportet esse reales; sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii; et similiter est de aliis hujusmodi. Aliquando vero respectus significatus per ea, quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri; et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali ut speciem ad genus. *S. Th.* 1, q. 28, a. 1, c. Die relatio realis wird auch relatio inhaerens, die relatio rationis oder logica auch relatio assistens, mere assistens genannt. Vgl. *Franzelin*, De Deo trino. Thes. 22 (p. 337.)

2) S. oben S. 532, Note 3.

3) Alles dieses setzt Thomas *De potent.* q. 8, a. 1 folgendermaßen auseinander: Sententiam fidei catholicae sequentes, oportet dicere, in divinis relationes reales esse. Ponit enim fides catholica tres personas in Deo unius essentiae. Numerus autem omnis aliquam distinctionem consequitur:

Aus dem zuletzt Gesagten ergibt sich auch, daß es außer den vier genannten Relationen keine anderen in Gott gibt und geben kann. Die Relation der Identität ist an sich[1]), die der Gleichheit und Aehnlichkeit aber sind auf Gott angewendet, nur logische, nicht aber reale Relationen[2]).

4. Die göttlichen Relationen sind endlich substantiale, weil mit dem göttlichen Wesen identische, also nicht, wie die creatürlichen Relationen, Accidentien, die einer Substanz inhäriren. In dieser Wahrheit, daß die Relationen mit dem Wesen identisch und deßhalb

---

unde oportet quod in Deo sit aliqua distinctio non solum respectu creaturarum, quae a Deo per essentiam differunt, sed etiam respectu alicujus in divina essentia subsistentis. Haec autem distinctio non potest esse secundum aliquod absolutum, quia quidquid absolute in divinis praedicatur, Dei essentiam significat; unde sequeretur quod personae divinae per essentiam distinguerentur, quod est haeresis Arii. Relinquitur ergo, quod per sola relativa distinctio in divinis personis attenditur. Haec autem distinctio non potest esse rationis tantum; quia ea, quae sunt sola ratione distincta, nihil prohibet de se invicem praedicari; sicut dicimus principium esse finem, quia punctum unum secundum rem est principium et finis, licet ratione differat; et ita sequeretur, quod Pater est Filius, et Filius Pater; quia cum nomina imponantur ad significandum rationes nominum, sequeretur, quod personae in divinis non distinguerentur nisi secundum nomina: quod est haeresis Sabelliana. Relinquitur ergo quod oportet dicere, relationes in Deo quasdam res esse: quod qualiter sit, sequendo sanctorum dicta, investigari oportet, licet ad plenum ad hoc ratio pervenire non possit. Sciendum ergo est, quod cum realis relatio intelligi non possit, nisi consequens quantitatem, vel actionem seu passionem, oportet quod aliquo istorum modorum ponamus in Deo relationem esse. In Deo autem quantitas esse non potest, neque continua neque discreta, nec aliquid cum quantitate similitudinem habens, nisi multitudo quam relatio facit, cui oportet relationem praeintelligere, et unitas, quae essentiae competit, ad quam relatio consequens non est realis, sed rationis tantum; sicut relatio, quam importat hoc nomen *idem* . . . Relinquitur ergo quod oportet in eo ponere relationem actionem consequentem. Actionem dico, non quae in aliquod patiens transeat; quia in Deo nihil potest esse patiens, cum non sit ibi materia; ad id autem, quod est extra Deum, non est in Deo realis relatio . . . Relinquitur ergo quod consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente, cujusmodi actiones sunt intelligere et velle in Deo. Cf. *S. Th.* 1, q. 28, a. 4, c.

1) Thomas erklärt dies mit den Worten: Secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo, et sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum. *S. Th.* 1, q. 13, a. 7.

2) Aequalitas et similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum. *S. Th.* 1, q. 28, a. 4, ad 4. Vgl. unten die Lehre von der Gleichheit der göttlichen Personen.

substantial sind, liegt die Lösung der gegen die Realität der Relationen und ihres Unterschiedes erhobenen Schwierigkeiten, sowie der Schlüssel zum Verständnisse der Dreiheit der Personen in der numerischen Einheit des Wesens, aber auch ein unsere Begriffe übersteigendes Geheimniß. Wir müssen daher diesen wichtigen Lehrpunkt nun genauer betrachten.

III. Daß in Gott die Relationen *mit dem Wesen identisch*, das Wesen selbst, somit *substantial*, nicht aber Accidentien der Substanz sind, folgt schon aus dem Axiom, daß *nur* die relationis oppositio einen Unterschied in Gott begründet; dieser Gegensatz besteht nämlich nur zwischen Vaterschaft und Sohnschaft und zwischen activer und passiver Spiration, nicht aber zwischen diesen und dem göttlichen Wesen. Deßgleichen lehrt das Dogma, daß Vater, Sohn und Geist von einander, nicht aber vom Wesen real verschieden sind, sondern daß jede Person dieses Wesen selbst ist. Nun ist aber, wie wir in den folgenden §§. näher sehen werden, Vaterschaft und Vater identisch, also auch die Vaterschaft und das göttliche Wesen, und dasselbe gilt von den anderen Relationen. Wenn die Relationen und das Wesen von einander real verschieden wären, so würde daraus die Absurdität folgen, daß der Vater aus dem Wesen und der von diesem real verschiedenen Vaterschaft zusammengesetzt wäre[1]). Ferner könnte, wenn die Relation von der Substanz real verschieden wäre, sich erstere zur letzteren nur wie ein der Substanz inhärirendes Accidenz verhalten[2]); das steht aber mit dem Wesen Gottes, insbesondere mit seiner absoluten Einfachheit in Widerspruch. Sowie wir daher oben sahen, daß die notionalen Acte mit dem göttlichen Wesen real identisch sind, so müssen wir dasselbe auch bezüglich der durch sie gesetzten Relationen festhalten. Auch sie sind der Sache nach mit dem Wesen identisch und nur virtualiter und unserem Begriffe nach von ihm verschieden — nach dem allgemeinen Axiom, daß was in den Crea-

---

1) Omne suppositum in quo sunt diversae res, est compositum. Sed in persona Patris est paternitas et essentia. Si igitur paternitas et essentia sunt duae res, sequeretur quod persona Patris sit composita, quod patet esse falsum. Oportet ergo quod relatio in divinis sit ipsa substantia. *De potent.* q. 8, a. 2, Sed contra.

2) Supposito quod relationes in divinis sunt, de necessitate oportet dicere, quod sint essentia divina; alias oporteret ponere compositionem in Deo, et quod relationes in divinis essent accidentia; quia omnis res inhaerens praeter suam substantiam est accidens. Oporteret etiam quod aliqua res esset aeterna, quae non erit substantia divina, quae omnia sunt haeretica. *De potent.* q. 8, a. 2.

turen accidentales Sein besitzt, in Gott substantiales Sein hat, das göttliche Sein selbst ist[1]).

Falsch ist daher jede Lehre, welche einen realen Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen und den Relationen behauptet, wie dieses namentlich in Folge seines falschen Realismus Gilbert Porretanus[2]) that und in Folge davon lehrte, daß die göttlichen Relationen rein logische (relationes mere assistentes, relationes ad quid) seien — ein Irrthum, den Gilbert mit seinen übrigen Irrthümern auf der Synode von Rheims widerrief[3]). Aber auch die mit der Meinung des Gilbert in bedenklicher Weise verwandte Ansicht des Durandus, der eine distinctio realis modalis[4]) zwischen Wesen und Relation annahm; sowie die kaum zu verstehende und mit der Wahrheit zu vereinigende Behauptung der Scotisten, daß zwischen Wesen und Relation ein real formaler Unterschied (distinctio realis formalis) bestehe, wird von der Mehrzahl der Theologen aller Schulen[5]) mit Recht abgewiesen[6]).

Ebenso entschieden, als wir jeden realen Unterschied zwischen Wesen und Relation leugnen, müssen wir den virtualen Unter-

---

1) Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto, sed quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sic igitur ex ea parte, qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est, quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiae, sed unum et idem. *S. Th.* 1, q. 28, a. 2, c.

2) Vgl. Bd. 3, §. 168, III, 2. S. 418.

3) Circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodum in concilio Rhemensi revocasse. Dixit enim quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixae. *S. Th.* 1, a. 28, a. 2, c.

4) D. h. wie er es erklärt, einen Unterschied, nicht wie zwischen zwei Wesen, sondern wie zwischen der res und einem modus. Was kann aber darunter anders verstanden werden, als ein von dem Wesen Gottes real verschiedenes Accidenz?

5) Vgl. Bd. 3, S. 425, Note 1.

6) Eine gründliche Widerlegung dieser Meinungen bei *Gotti*, Tract. 7 de Deo trino, q. 3, dub. 2, §. 3. Vgl. Bd. 3, §. 168, II, 5.

schied zwischen beiden festhalten und die Lehre der Eunomianer[1]) und Nominalisten[2]) verwerfen, daß zwischen Wesen und Relation ein rein mentaler Unterschied ohne Fundament in der Sache (distinctio rationis ratiocinantis) sei. Wäre zwischen Wesen und Relationen nur eine distinctio rationis ratiocinantis, so schwände auch der reale Unterschied der Relationen und folglich auch der Personen von einander gänzlich dahin; namentlich könnte nicht erklärt werden, wie es möglich sei, daß der Vater dem Sohne sein ganzes Wesen, nicht aber die Vaterschaft mittheile, und wie der Vater, nicht aber das Wesen, generirend ist.

Es ist also zwar in Gott zwischen Wesen und Relation kein realer Unterschied, allein etwas Anderes ist Dasjenige, was wir durch den Begriff des Wesens oder des esse absolutum, und etwas Anderes, was wir durch den Begriff der Relation oder des esse relativum denken; beides aber findet sich der ganzen Wahrheit des Begriffes nach in Gott, nicht aber, sowie wir es denken und vorstellen, in Verschiedenheit von einander, sondern in der alle unsere Begriffe und Vorstellungen übersteigenden absolut einfachen Unendlichkeit der göttlichen Vollkommenheit.

IV. Daraus, daß in Gott die Relationen das göttliche Wesen selbst und also substantial sind, ergibt sich, wie wir oben sagten, die Lösung verschiedener gegen unsere Lehre erhobener Einwände.

1. Zunächst ergibt sich daraus die Unbegründetheit des Einwandes, daß es in Gott deßhalb keine realen Relationen geben könne, weil die realen Relationen Accidentien seien, welche ihrem Subjecte inhäriren.

Wir müssen an der realen Relation das, was das Wesen der Relation als solcher ausmacht, nämlich die Beziehung des Subjectes zum Terminus der Relation, unterscheiden von dem Verhältnisse des Fundamentes der Relation zu dem Wesen, welches bei den Creaturen das Verhältniß des Accidenz zu der Substanz, bei Gott aber das der Identität mit der Substanz selbst ist. In Gott ist somit in voller Wahrheit die reale Relation zwischen ihrem Subjecte und ihrem Terminus vorhanden, aber dieselbe ist nicht, wie bei den Creaturen, von dem Wesen wie ein Ac-

1) Vgl. Bd. 3, III, 1 S. 413.

2) Vgl. Bd. 3, III, 4, S. 423. Daselbst haben wir auch gezeigt, daß durch die nominalistische connotatio ad diversos effectus der Irrthum derselben nicht aufgehoben, sondern in einer Beziehung verschlimmert wird.

cidenz real verschieden, sondern ist das göttliche Wesen selbst, und nur ratione ratiocinata unterscheiden wir es von ihm[1]).

Sowie das göttliche Wesen mit den Processionen, und die essentialen Acte mit den notionalen Acten der Sache nach identisch sind, so sind auch die durch letztere gesetzten Relationen mit dem Wesen der Sache nach identisch; daher ist zwischen der Vaterschaft, der Sohnschaft und der activen und passiven Spiration einer- und dem Wesen andererseits kein realer Unterschied; wohl aber sind die einander entgegengesetzten Relationen, also die Vaterschaft von der Sohnschaft, die active von der passiven Spiration realiter verschieden. Dadurch ist in Gott gleichmäßig die Realität der Relationen und ihres Unterschiedes, wie die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens und die Substantialität der Relationen gewahrt.

2. Hier bietet sich dem Verstande allerdings eine scheinbare, aber auch nur scheinbare, Schwierigkeit, die in gleicher Weise bei den Personen wiederkehrt und stets der Haupteinwand alter und neuer Rationalisten gegen die Trinität gewesen ist. Nach dem logischen Grundsatze: wenn zwei mit einem dritten identisch sind, sind sie auch unter sich identisch, scheint es nämlich, als ob zwischen zwei entgegenstehenden Relationen kein realer Unterschied sein könne, da beide mit dem göttlichen Wesen identisch sind. Logisch beruht diese Argumentation auf einem Sophisma: denn die Relationen sind in einer anderen Beziehung eins, in einer anderen verschieden. Die Vaterschaft und die Sohnschaft sind beide mit dem Wesen identisch und dem Wesen nach sind auch beide eins und dasselbe; allein ihrer gegenseitigen Beziehung nach sind sie verschieden und insofern sind sie auch mit dem Wesen nicht identisch — denn was wir in dem Begriff der Relationen, hier also der Vaterschaft und der Sohnschaft, denken, ist etwas Anderes, als was wir in dem Begriffe des Wesens oder der Substanz erfassen[2]).

---

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 28, a. 2, c. oben S. 536, Note 1.

2) Quaecunque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem in his, quae sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum, non autem in his quae differunt ratione. Unde ibidem dicit (sc. Aristoteles 3 Phys. text. 21), quod licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem; quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen haec duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem. *S. Th.* 1, q. 28, a. 3, ad 1.

Allerdings können wir nicht adäquat begreifen, wie dasselbe göttliche Wesen, das seinem absoluten Sein nach schlechthin Eins und einfach ist, zugleich seinem relativen Sein nach einen realen Unterschied einschließt. Denn wir können das göttliche Sein, nicht so, wie es an sich selbst ist, sondern nur nach der Analogie der endlichen Dinge erfassen. Allein das vermögen wir einzusehen, daß es der unendlichen Vollkommenheit Gottes entsprechend ist, daß sie nicht nur jene Vollkommenheit des absoluten Seins, welche wir in dem Begriffe des Wesens und seiner essentialen Attribute denken, sondern auch die Vollkommenheit, welche wir in dem Begriffe der Relationen erkennen, wirklich und wahrhaft in sich begreift[1]).

Sowie demnach Alles, was wir in den essentialen Attributen der Weisheit, Güte, Allmacht, Gerechtigkeit denken, Gott wahrhaft eigen ist, aber nicht als von einander verschiedene Eigenschaften, sondern in der supereminenten und absolut einfachen Vollkommenheit Gottes, die wir adäquat nicht zu denken und auszusprechen vermögen: ebenso umfaßt auch die unendliche Vollkommenheit Gottes wirklich und wahrhaft nicht nur Dasjenige, was wir in dem Begriffe des Wesens, sondern auch Das, was wir in dem Begriffe der Vaterschaft und Sohnschaft, der activen und passiven Spiration denken. Diese Begriffe schließen aber wesentlich den relativen Gegensatz und somit den realen Unterschied der Relationen in sich; daher müssen wir nothwendig in Gott, wie die absolut einfache Einheit des Wesens, so auch die reale Verschiedenheit der Relationen anerkennen[2]); wenn wir auch nicht im Stande

---

1) Nur für das Endliche ist es wahr, daß Substanz und Relation etwas reell Verschiedenes sind; nicht so bei Gott, dessen Wesen über alle Kategorien erhaben ist und sie alle modo eminentiori umfaßt. Nulla substantia, quae est in genere, potest esse relatio, quia definita est ad unum genus et per consequens excluditur ab alio genere. Sed essentia divina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet id, quod est relationis, in ea invenire. *De potent.* q. 8, a. 2, ad. 1.

2) Ex eo, quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia, quae sunt de ratione illius; sicut cuicunque attribuitur homo, oportet quod attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio . . ., oportet quod realiter ibi sit oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam. *S. Th.* 1, q. 28, a. 3, c.

sind adäquat zu begreifen, wie diese Relationen unter sich real verschieden und dennoch mit dem absolut einfachen Wesen eins sind.

Durch das zuletzt Gesagte wird auch der Einwand beseitigt, den man hier erheben könnte, und welcher also lautet: „Wohl unterscheiden wir die verschiedenen Eigenschaften Gottes, aber nur ratione ratiocinata, jeden realen Unterschied aber leugnen wir; es scheint daher, daß wir auch die Relationen, zwar ratione ratiocinata, nicht aber realiter zu unterscheiden haben." Allein zwischen den Wesensattributen und den Relationen und den aus ihnen entspringenden notionalen Eigenschaften ist ein wesentlicher Unterschied. Der Unterschied beziehungsweise Gegensatz zwischen den Wesensattributen hat lediglich in der Unvollkommenheit unserer Begriffe seinen Grund, während der Sache nach weder ein Unterschied, noch ein Gegensatz unter ihnen besteht; dagegen der Unterschied und Gegensatz der Relationen ist nicht etwa nur in der Unvollkommenheit unseres Denkens, sondern in der Natur der Sache begründet und daher nothwendig in Gott wirklich. Nur wegen der Unvollkommenheit unserer, den Creaturen entnommenen Begriffe denken wir Weisheit, Allmacht und Güte als verschiedene göttliche Eigenschaften, und Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als einen Gegensatz, während wir wohl wissen, daß alle diese Eigenschaften in der unendlichen göttlichen Vollkommenheit ohne jeden Unterschied und ohne jegliche Gegensätzlichkeit Eins sind. So ist es aber nicht mit der Vaterschaft und Sohnschaft, sie können und dürfen nimmermehr, also auch nicht in Gott, als eins und dasselbe gedacht werden, da der Begriff Vaterschaft wesentlich die Relation zur Sohnschaft in sich trägt und umgekehrt; daher kann auch ihr relativer Unterschied als real nicht geleugnet werden, ohne daß dadurch der Begriff und die Vollkommenheit der Vaterschaft und Sohnschaft selbst vernichtet wird[1]).

Damit hängt ein anderer Punkt zusammen. Ein jedes essentiale Attribut, so wie wir dasselbe im Unterschied von anderen essentialen Attributen und im Gegensatz zu denselben denken, schließt eine Unvollkommenheit, eine Negation ein; daher negiren wir

1) Auf den Einwand: Sicut paternitas et filiatio secundum nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita et bonitas et potentia. Sed propter hujusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentiae divinae; ergo nec paternitatis et filiationis, antwortet daher Thomas einfach: Potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem. Unde non est similis ratio. *S. Th.* 1, q. 28, a. 3, ad 2.

auch, um zum wahren Begriff der göttlichen Vollkommenheit zu gelangen, jenen Unterschied und Gegensatz und die darin liegende Negation, indem wir sagen, daß Gott nicht nur gütig, sondern auch gerecht und daß seine Gerechtigkeit und Güte der Sache nach mit allen anderen Eigenschaften Eins sind in der Einfachheit der unendlichen und supereminenten göttlichen Vollkommenheit. So verhält es sich aber nicht mit den Relationen der Vaterschaft und Sohnschaft: es wäre ein Widersinn zu sagen, die Vaterschaft sei Sohnschaft und in Gottes unendlicher Vollkommenheit seien Vaterschaft und Sohnschaft der Sache nach eins und dasselbe; vielmehr hat die Vaterschaft als solche wesentlich den Unterschied und Gegensatz der Sohnschaft in sich und umgekehrt. Daher enthält auch der Unterschied und Gegensatz der Relationen nicht, wie dies bei den essentialen Attributen der Fall ist, eine Beschränkung und Negation, die wir aufzuheben hätten; vielmehr ist die göttliche Vaterschaft, ebenso wie die göttliche Sohnschaft, eine unendliche Vollkommenheit, die gerade vermöge ihrer Vollkommenheit ihren relativen Gegensatz fordert, voraussetzt und in sich trägt[1]).

3. Aus der Substantialität der ewigen göttlichen Relationen erklärt es sich auch, daß sie keineswegs, wie dies bei den accidentalen Relationen der Creaturen der Fall ist, den Bestand verschiedener Substanzen und damit den Unterschied ihrer Termini *zur Voraussetzung haben*, sondern vielmehr *selbst diesen Unterschied constituiren*[2]). Dieses werden wir in dem folgenden §. noch näher betrachten, wo wir auch zeigen werden, daß und wie durch die verschiedenen realen Relationen die verschiedenen *Personen* in Gott constituirt werden. Zuvor müssen wir aber in's Auge fassen, wie sich die verschiedenen Relationen zu einander verhalten.

V. Stets von dem obersten Grundsatze ausgehend, daß es in Gott keinen anderen realen Unterschied gibt, als den des Gegensatzes der Relation des Ursprungs, erkennen wir sofort, daß vermöge der

---

1) Davon schreibt der heil. *Thomas* *De potent.* q. 8, a. 1, ad 13: In aliis oppositionibus semper alterum est ut imperfectum, vel non ens, vel ut aliquid habens de non ente. Negatio enim est non ens, et privatio est quaedam negatio, et duorum contrariorum alterum semper habet aliquid privationis. Unde aliae oppositiones in Deo esse non possunt, sicut oppositio relationis, quae ex neutra parte importat imperfectionem.

2) Relatio praesupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens; sed si relatio sit subsistens, non praesupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur quod relativi esse est ad aliud se habere, per ly *aliud* intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura. *S. Th.* 1, q. 40, a. 2, ad 4.

Generation zwischen der Vaterschaft und Sohnschaft, und vermöge der Spiration zwischen der activen und passiven Spiration ein realer Unterschied besteht; daß dagegen die active Spiration von der Vaterschaft und von der Sohnschaft nicht real, sondern nur *ratione ratiocinata* verschieden ist, und daß die spiratio *passiva* nicht zur *paternitas* und *filiatio* als solchen, sondern zur spiratio *activa* in Relation steht. Es ist dieses nur eine andere Form und eine neue Bestätigung des Dogma's, daß der heilige Geist von Vater und Sohn als von Einem spirirenden Princip durch Eine Spiration ausgeht.

Gerade von diesem Punkte aus erhellt mit besonderer Evidenz die Wahrheit dieses Dogma's, und zeigt es sich, zu welchen Absurditäten die Leugnung desselben führt. Da es nämlich keinen Unterschied in Gott geben kann, als nur den der relatio originis, so wäre, wenn der heilige Geist nicht vom Sohne ausginge, zwischen beiden auch kein realer Unterschied, sondern absolute Identität.

Allerdings waren nicht wenige Scotisten, welche übrigens die Wahrheit und Nothwendigkeit des katholischen Dogma's vom Ausgange des heiligen Geistes vom Vater und Sohne gläubig anerkannten, der Meinung, daß der heilige Geist, auch wenn er nicht vom Sohne ausginge, dennoch eine von demselben verschiedene göttlichen Person wäre. Allein diese Meinung steht mit der sententia communis[1]) in Widerspruch und ist aus inneren Gründen

1) Dieselbe wurde auch auf dem Florentinum stets als die hauptsächlichste ratio theologica für den Ausgang des heil. Geistes auch vom Sohne geltend gemacht. So sagt z. B. *Joannes a Monte nigro* in der Sess. 18: Est vero secundum doctores tam Graecos quam Latinos sola relatio, quae multiplicat personas in divinis productionibus, quae vocantur originis, ad quam duo tantum spectant, a quo alius, et qui ab alio . . . Et nulla est alia ratio distinctionis, nisi propter hoc, quod aliqua persona sit ab alia. Ebenso argumentirte auch der heil. Anselm in seinem Liber de processione Spiritus sancti contra Graecos, c. 3: Cum autem apparebit, quia Spiritus sanctus est de Filio, tunc quoque palam erit, quia propter hoc nequit esse Filius Spiritus sanctus, et Spiritus sanctus Filius. Cf. c. 4. So hatten auch, wie wir bereits in so manchen Beispielen sahen, die Väter argumentirt. Quia non ad se est Pater, sed ad Filium, nec Filius ad se est, sed ad Patrem, nec Spiritus ad se, in eo quod dicitur Spiritus Patris et Filii. *August.* Tr. 39 in Joann. Dazu vgl. die in den folgenden Noten angeführten Stellen des heil. Thomas, dem mit Ausnahme weniger, die Theologen aller Schulen folgen.

gänzlich unhaltbar[1]). Denn es gibt nun ein für allemal keinen anderen realen Unterschied in Gott, als den der oppositio relationis, welche aus dem Ausgang der einen Person von der anderen entspringt. Ginge also der heilige Geist nicht vom Sohne aus, so wäre er vom Sohne real nicht verschieden; ebenso wenig als der heilige Geist vom Vater real verschieden wäre, wenn er nicht von ihm, sondern vom Sohne allein, ausginge. Die Behauptung der Scotisten, es genüge zur Begründung eines realen Unterschiedes, daß der heilige Geist in anderer Weise als der Sohn, nämlich in Weise der Liebe, vom Vater ausgehe, ist durchaus unbegründet. Sowie zwischen der activen Generation und der activen Spiration kein realer Unterschied ist, so würde auch, wenn der heilige Geist vom Vater allein ausginge, kein realer Unterschied zwischen der *filiatio* und *spiratio passiva* bestehen. Sowie nämlich die spiratio activa keine real verschiedene Relation gegenüber der generatio activa constituirt, so würde auch, wenn der Sohn nicht Princip der Spiration wäre, die spiratio passiva keine von der generatio passiva oder der filiatio real verschiedene Relation setzen und somit Sohn und Geist nicht von einander verschiedene Personen sein[2]). Wenn daher Väter und

---

1) Schon die Unterstellung, daß in Gott selbst etwas sein könnte, was wirklich nicht ist, weist auf die Unrichtigkeit solcher Ansichten hin: denn in Gott, in der Trinität ist Alles nothwendig.

2) Necesse est dicere Spiritum sanctum a Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui . . . Non enim est possibile dicere, quod secundum aliquid absolutum divinae personae ab invicem distinguantur, quia sequeretur, quod non esset trium una essentia. Quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiae pertinet. Relinquitur ergo quod solum relationibus divinae personae ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositae. Quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium, et alia ad Spiritum sanctum; quae tamen, quia non sunt oppositae, non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris tantum pertinent. Si autem in Filio et Spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque refertur ad Patrem, illae relationes non essent ad invicem oppositae, sicut neque duae relationes quibus Pater refertur ad illos. Unde sicut persona Patris est una, ita sequeretur, quod persona Filii et Spiritus sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est haereticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quod Filius et Spiritus sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliae relationes oppositae, nisi relationes originis, ut supra probatum est q. 28, a. 4. Oppositae autem relationes originis

Theologen vielfach und mit Recht sagen, daß der Ausgang des Sohnes und Geistes, und Sohn und Geist selbst, sich durch die verschiedene Weise des Ausgangs, per modum intellectus und per modum amoris, unterscheiden, so schließt dieses die Nothwendigkeit des Ausganges des heiligen Geistes vom Vater und Sohne nicht aus, sondern ein[1]); wie ja auch mit innerer Nothwendigkeit die Production des heiligen Geistes auf die des Wortes der Ordnung nach folgt, und mit Nothwendigkeit die den Geist spirirende Liebe dem Vater und Sohne gemeinsam ist[2]).

VI. Ebenso einleuchtend geht aus dem Princip, daß nur die relationis oppositio einen realen Unterschied in Gott begründet, die Wahrheit hervor, daß der Geist nicht durch zwei Spirationen, wovon die eine dem Vater, die andere dem Sohne eignete, sondern nur durch Eine dem Vater und Sohn gemeinsame Spiration als von Einem Princip ausgehen kann[3]). Denn abgesehen davon, daß der Sohn, wie wir früher genugsam gesehen haben, weil Alles, auch die potentia spirativa und die spiratio activa selbst vom Vater hat[4]), würde die Annahme zweier Spirationen zu den größten

---

accipiuntur secundum *principium*, et secundum *quod est a principio*. Relinquitur ergo, quod necesse est dicere, vel Filium esse a Spiritu sancto, quod nullus dicit; vel Spiritum sanctum esse a Filio, quod nos confitemur. *S. Th.* 1, q. 36, a. 2, c.

1) Schlagend sagt Thomas auf den Einwand, den die Scotisten aus solchen Stellen, namentlich Augustin's und des heil. Anselm, hernehmen: Spiritus sanctus distinguitur personaliter a Filio in hoc, quod origo unius distinguitur ab origine alterius (dadurch eben ist der Sohn Wort, der Geist Liebe oder Gabe); sed ipsa differentia originis est per hoc, quod Filius est solum a Patre, Spiritus sanctus vero a Patre et Filio; non enim aliter processiones distinguerentur. *S. Th.* 1, q. 36, a. 2, ad 7. Vgl. auch *De potent.* q. 10, a. 5, ad 2. Hieraus ist auch klar, daß die Väter mit vollem Recht zum Nachweise, daß der heilige Geist eine vom Sohne verschiedene Person sei, eben darauf das Gewicht gelegt haben, daß er vom Vater und Sohne ausgeht.

2) S. oben §. 243, V. S. 515 ff.

3) Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde cum in hoc quod est esse principium Spiritus sancti, non opponantur relative, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti. *S. Th.* 1, q. 36, a. 4, c.

4) Hieraus widerlegt sich auch der Einwand, daß die Processsion aus dem Vater, weil unendlich vollkommen, genüge, eine Processsion aus dem Sohne daher überflüssig sei. Gerade wegen ihrer unendlichen Vollkommenheit ist die active Spiration dem Vater und dem Sohne gemeinsam. Per hoc quod Spiritus sanctus perfecte procedit a Patre, non solum non superfluum est

Absurditäten und zu einer gänzlichen Zerstörung der Trinität führen. Wäre nämlich die active Spiration des Vaters von der activen Spiration des Sohnes real verschieden, dann wären nothwendig auch zwei Spirirte, ein Geist des Vaters und ein anderer Geist des Sohnes; es wäre aber der Geist des Vaters, da zwischen ihm und dem Sohne der Gegensatz der relatio originis fehlte, mit dem Sohne, der Geist des Sohnes aber, da er sich vom Vater durch keine relatio originis real unterscheiden würde, mit dem Vater identisch — was lauter Widersprüche sind.

Es steht mithin fest, daß Vaterschaft und Sohnschaft, und folglich Vater und Sohn, vermöge des Gegensatzes der auf der Generation beruhenden Relation von einander real verschieden sind, daß aber bezüglich der *spiratio activa* zwischen beiden kein Unterschied, sondern absolute Einheit besteht. Dieses bedarf jedoch, um alle Mißverständnisse auszuschließen, noch einer näheren Erklärung.

Vor Allem ist hervorzuheben, daß die spiratio activa nicht eine eigene, von dem Vater und dem Sohne verschiedene Person constituirt, sondern, wie mit dem Wesen, so auch mit beiden real identisch ist. Wäre jenes der Fall, dann wäre ja in Gott nicht eine Trinität, sondern eine Quaternität[1]). Aber auch die Ansicht ist abzuweisen, daß die active Spiration lediglich den actus notionalis oder den origo, nicht aber eine reale Relation bezeichne, und daß daher die Spiration nur eine einseitige, nicht eine gegenseitige Relation, d. h. daß die Spiration im Sinne von Relation nur die Beziehung des Geistes zum Vater und Sohne, nicht aber auch eine Beziehung des Vaters und Sohnes zum Geiste ausdrücke. Diese Meinung Einiger[2]) ist unverträglich mit der *sententia communis*, daß in Gott vier Relationen, und daß die spiratio activa und passiva gerade so, wie paternitas und filiatio, gegenseitige[3]) Relationen sind[4]).

---

dicere, quod Spiritus sanctus procedat a Filio, sed omnino necessarium; quia una virtus est Patris et Filii; et quidquid est a Patre, necesse est esse a Filio, nisi proprietati filiationis repugnet; non enim Filius est a seipso; licet sit a Patre. *S. Th.* 1, q. 36, a. 2, ad 6.

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 36, a. 3 & 4; q. 40, a. 4. *Suarez*, De Trin. l. 10, c. 4 — wo auch die abweichende Meinung des Ocham und Gabriel Biel widerlegt wird. — 2) Z. B. des Hugo Etherianus (C. Graec. l. 2, c. 2.).

3) So auch ausdrücklich das Tolent. XI, indem es von den drei Personen sagt: In hoc solum numerum insinuant, quod ad *invicem* sunt. S. oben S. 394, Note 3. Wenn also das Tolent. XI an einer anderen Stelle (oben S. 393) die Relation des Vaters und Sohnes zum heiligen Geiste nicht ausdrücklich nennt, so beweist dies nichts für die entgegengesetzte Ansicht.

4) *Suarez*, De Trin. l. 5, c. 4.

Daß Vater und Sohn in ungetheilter Identität den Geist spiriren, besagt der Ausdruck: Vater und Sohn sind Ein Princip der Spiration. Der Ausdruck des *Lugdunense II*[1]) und des *Florentinum*[2]), daß der heilige Geist vom Vater und Sohne *tanquam* ab uno principio ausgehe, besagt also keineswegs, daß der Vater und Sohn nicht wahrhaft und eigentlich, sondern nur in einem uneigentlichen Sinne das unum principium des heiligen Geistes seien; *tanquam* ist nämlich mit als, nicht mit gleichsam zu übersetzen, wie dieses aus den angeführten Lehrentscheidungen[3]) selbst, den Verhandlungen auf dem Florentinum[4]), den Aussprüchen der Väter und der sententia communis der Theologen[5]) sich ergibt.

Genau in demselben Sinne, wie als unum *principium* spirationis, werden Vater und Sohn auch als *unicus spirator* bezeichnet.

Die Ausdrücke *principium* spirationis und *spirator* bezeichnen also keineswegs eine von dem Vater und von dem Sohne verschiedene Person, sondern die Eine dem Vater und Sohne in ungetheilter Einheit eigene Production und daraus entspringende reale Relation und Notion. Diese Ausdrücke besagen also nichts Anderes, als daß die Eine Spiration des heiligen Geistes vom Vater und Sohne in ungetheilter Einheit ausgehe, und daß mithin beide bezüglich der Spiration und in ihrer Relation zum heiligen Geiste nicht verschieden, sondern identisch sind. Durch diese Einheit des Vaters und Sohnes als Spirator, wird aber selbstverständlich deren gegenseitiger Unterschied auf Grund der Generation nicht aufgehoben, sondern vielmehr vorausgesetzt und eingeschlossen: denn wie wir wissen, setzt das Wollen das Erkennen, und setzt somit die Spiration des Geistes die Production des Wortes voraus.

---

1) S. oben S. 429, Note 1.

2) S. oben S. 409, Note 3.

3) Das liegt namentlich schon darin, daß das *Florent.* erklärt, der heilige Geist gehe deßhalb gerade so vom Sohne, wie vom Vater aus, weil der Sohn vom Vater Alles, mit Ausnahme der Paternität, hat. Ebenso daraus, daß das *Lugd. II* dem Ausgehen tanquam ex uno principio, das tanquam ex duobus principiis gegenüberstellt; sowie auch daraus, daß das procedere ex Patre et Filio tanquam ex uno principio mit der processio ex Patre per Filium identificirt wird. *Florent.* (S. 409, Note 3.)

4) Vgl. oben S. 430, Note 1.

5) Einen ausführlichen Nachweis gibt *Suarez*, *De Trin.* l. 10, c. 7. — Die abweichenden Meinungen des Durand und Gregor von Rimini, des Ocham und Gabriel Biel sind mit Recht gänzlich verlassen.

Wohl könnte man an sich, wie Einige thaten, das Wort spirator auch adjectivisch und im Sinne von *spirans* gebrauchen und in diesem Sinne von zwei Spiratoren reden; aber Angesichts des feststehenden kirchlichen Sprachgebrauchs ist dieser Ausdruck besser zu vermeiden[1]).

Wenn man nun weiter fragt, worin die Einheit des Vaters und Sohnes in der Spiration begründet sei, so genügt es nicht, als Grund dieser Einheit lediglich das göttliche Wesen zu bezeichnen: denn wäre der Grund, weßhalb die active Spiration dem Vater und Sohn gemeinsam ist, lediglich das ihnen gemeinsame göttliche Wesen, so käme die active Spiration, gerade so wie die opera Dei ad extra, den drei Personen, also auch dem heiligen Geiste selbst zu, was ein Widersinn und eine Häresie wäre. Obwohl daher die Väter die Einheit der göttlichen Personen bezüglich der Schöpfung als eine Analogie und als ein argumentum ad hominem für die Gemeinsamkeit der Spiration zwischen Vater und Sohn gebrauchen, so ist doch dieser Vergleich kein adäquater. Die Werke Gottes sind den drei Personen, die Spiration aber nur dem Vater und Sohne gemeinsam. Der Grund aber, weßhalb die Schöpfung und alle opera Dei ad extra den drei Personen in absoluter Identität gemeinsam sind, liegt darin, daß die göttliche Ursächlichkeit dem göttlichen Wesen als solchem eigen ist: weil das Wesen schafft, darum ist jede Person Schöpfer. So verhält es sich aber nicht mit der Spiration; das Wesen als solches ist ja weder zeugend, noch spirirend[2]). Was ist also das, worin die Einheit der Spiration

---

1) Quidam dicunt, quod Pater et Filius, licet sint unum principium Spiritus sancti, sunt tamen duo spiratores propter distinctionem suppositorum, sicut etiam duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine, *creator;* quia Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt duae personae distinctae . . ., non autem creatura procedit a tribus personis, ut sunt personae distinctae, sed ut sunt unum in essentia. Sed videtur melius dicendum, quod, quia spirans adjectivum est, spirator vero substantivum, possumus dicere, quod Pater et Filius sunt duo spirantes propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spiratores propter unam spirationem. Nam adjectiva nomina habent numerum secundum supposita, substantiva vero a se ipsis secundum formam significatam. Quod vero Hilarius dicit (2 De Trin.), *quod Spiritus sanctus est a Patre et Filio auctoribus*, exponendum est, quod ponitur substantivum pro adjectivo. *S. Th.* 1, q. 36, a. 4, ad 7. Cf. corp. art. & ad 1. S. unten S. 548, Note 2.

2) Later. IV f. oben S. 438.

und ihres Princips begründet ist? Nach dem früher Gesagten ist diese Frage leicht zu beantworten. Vater und Sohn sind deßhalb Ein Spirator, weil sie den heiligen Geist durch den untheilbar Einen Act der notionalen Liebe aus derselben potentia spirativa produciren; die potentia spirativa ist aber, wie wir gesehen haben, das göttliche Wesen nicht an sich, sondern so, wie es principium quo der Spiration ist, oder, wie man es ausdrückt, cum *annotatione spirationis activae*[1]), m. a. W. Vater und Sohn sind persönlich von einander unterschieden und sind somit vermöge der oppositio relationis zwischen paternitas und filiatio zwei *suppositа*, welche spiriren, aber bezüglich der Spiration unterscheiden sie sich nicht, sondern sind vermöge der Einheit, nicht blos der Natur, sondern auch des notionalen Wollens Ein Spirator, das untheilbare Eine Princip der Spiration[2]).

Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß in Gott zwar vier Relationen sind, aber nur ein dreifacher realer Unterschied besteht, weil die active Spiration zwar von der passiven Spiration, nicht aber von der Vaterschaft und Sohnschaft real verschieden ist. Da nun, wie wir in dem folgenden Paragraphen sehen werden, durch die real von einander verschiedenen Relationen die göttlichen Personen constituirt werden, so ist klar, daß nur drei Relationen, die paternitas, die filiatio und die spiratio passiva personenconstituirend sind, nicht aber die spiratio activa, welche den beiden ersten Personen gemeinsam, aber als den realen Unterschied zwischen den beiden ersten Personen und der dritten begründend wahrhaft eine reale Relation ist[3]).

---

1) Vgl. S. 510.

2) Si attendatur virtus spirativa, Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, in quantum sunt unum in virtute spirativa, quae quodam modo significat naturam cum proprietate, ut infra dicetur in solutione ad 7 arg. hujus art. (Vgl. oben S. 447, Note 1.) Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio ut sunt plures; procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum. *S. Th.* 1, q. 36, a. 4, ad 1. In welchem Sinne die letzten Worte gesagt sind, haben wir oben S. 521 gesehen.

3) Vgl. unten die Lehre von den Notionen. Die von den Theologen meist an diesem Orte behandelte Frage, ob und inwiefern die Relationen Vollkommenheiten (perfectiones) sind, werden wir zur Vereinfachung der Darstellung später in der Lehre von der aequalitas behandeln.

§. 246.

Von den göttlichen Personen[1]).

Die drei real von einander verschiedenen *relationes originis* der Paternität, Filiation und passiven Spiration constituiren in Gott drei Hypostasen oder Personen, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, welche der Relation nach *(secundum esse relativum)* von einander verschieden, dem Wesen, der Natur oder Substanz oder dem *esse absolutum* nach aber numerisch eins sind, derselbe Eine Gott; m. a. W. das seinem absoluten Sein nach numerisch Eine göttliche Wesen subsistirt in drei vermöge des Gegensatzes der *relatio originis* oder dem relativen Sein nach real verschiedenen Hypostasen oder Personen.

Daß dem also sei, ist *de fide* und haben wir in dem zweiten Kapitel nachgewiesen. Denn das ist ja eben der Inhalt des so allseitig definirten Trinitätsdogma's, daß drei göttliche Personen sind; daß also der Vater eine andere Person ist, als der Sohn, und der heilige Geist eine andere Person, als beide; daß aber diese Personen sich einzig dadurch unterscheiden, daß die erste Vater des Sohnes und die zweite Sohn des Vaters, die dritte Person aber der Geist beider ist; so daß sie also einzig und allein durch den Gegensatz der Relationen des Ursprungs verschieden, dem Wesen und absoluten Sein nach aber numerisch Eins sind, mithin der Vater, der Sohn und der heilige Geist, ein jeder, derselbe numerisch Eine absolut einfache Gott ist.

I. Um das Gesagte richtig zu verstehen, müssen wir mit den Ausdrücken Wesen oder Substanz und Hypostase oder Person den richtigen Sinn verbinden, den die Kirche in ihren Lehrentscheidungen auf Grund der Schrift und Ueberlieferung damit verbindet. Eine jede Aenderung und Fälschung dieser Begriffe zerstört nothwendig sowohl das Trinitätsdogma, als dessen richtiges speculatives Verständniß. Daher beginnen die Theologen[2]) unser Lehrstück mit der Feststellung dieser Begriffe. Jedoch werden wir uns hier mit die-

---

1) *S. Th.* 1, q. 29—31. *De pot.* q. 8, a. 2—4 und q. 9. *Suarez*, De Trin. lib. 1, cap. 1—4; lib. 3. lib. 7, cap. 7—8. *Ruiz*, De Trin. Disp. 21—25; 31—40, 80—91. *Gotti*, Tr. 37 De Deo trino, q. 4. cf. q. 3, dub. 4. *Franzelin*, De Deo trino, Thes. 23 & 24 und die oben S. 357, Note 1 angeführten Abhandlungen.

2) *S. Th.* 1, q. 29, a. 1: De definitione personae; a. 2: Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia.

sen Begriffen nur insoweit befassen, als sie für die Trinitätslehre von Wichtigkeit sind[1]).

Die Kirche und die theologische Wissenschaft hat aber diese Begriffe den Creaturen nach der allgemein menschlichen Auffassung und der damit in Einklang stehenden Lehre der aristotelischen Philosophie entnommen, und deren analoge Anwendung auf Gott und die übernatürlichen Geheimnisse der Trinität und der Incarnation genau präcisirt.

Eine Person ist hiernach die Hypostase oder das Suppositum einer vernünftigen oder geistigen Natur. Der Unterschied zwischen Hypostase im Allgemeinen, wie sie auch den vernunftlosen Wesen eigen ist, und Person, liegt also in der Verschiedenheit der Natur, nicht in dem, was das Wesen der Hypostase als solcher ausmacht; obwohl in den Hypostasen der vernünftigen Naturen der hypostatische Charakter vollkommener, als in denen der vernunftlosen Wesen sich bethätigt und offenbart[2]). So

---

1) Ueber andere Punkte in der Incarnationslehre, wo wir überhaupt auf die Lehre von der Persönlichkeit näher eingehen müssen.

2) Nachdem Thomas *S. Th.* 1, q. 29, a. 1 den Begriff der Hypostase dargelegt, fährt er fort: Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus; et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt; actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter caeteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae; et hoc nomen est *persona*. Diese höhere Vollkommenheit der vernünftigen Hypostasen vor den vernunftlosen entspringt also aus der höheren Vollkommenheit der Natur. Da nämlich die körperlichen Substanzen veränderlich und zerstörbar, sind es auch die Hypostasen derselben, während die Hypostasen der einfachen und unvergänglichen geistigen Wesen an deren Unvergänglichkeit theilnehmen. Noch mehr aber zeigt sich die Erhabenheit der geistigen Hypostasen über die vernunftlosen darin, daß letztere zwar auch Träger und Inhaber ihrer Naturen und Subject ihrer Thätigkeiten sind, aber ohne Selbstbewußtsein und Freiheit, während jene selbstbewußte und freie Besitzer ihrer Natur und freie Herren ihrer Thätigkeiten sind. Davon schreibt Thomas *De pot.* q. 9, a. 1. Sicut substantia individua proprium habet, quod per se existat, ita proprium habet, quod per se agat: nihil enim agit nisi ens in actu; et propter hoc calor, sicut non per se est, ita nec per se agit; sed calidum per calorem calefacit. Hoc autem, quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae, quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod est in eis agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur, quam agunt. Et ideo conveniens fuit, ut substantia individua rationalis naturae speciale nomen (sc. personae) haberet. In Nichts eben offenbart sich das selbstständige In- und Für-sich-sein, welche das Wesen der Hypostase aus-

verhält es sich sachlich. Bzüglich des Sprachgebrauch's haben wir oben[1]) gesehen, daß die Kirche in ihren dogmatischen Entscheidungen *persona* (πρόσωπον) und ὑπόστασις (suppositum, subsistentia) auf der einen, und Wesen (essentia, οὐσία), Natur (natura, φύσις), Substanz (substantia) auf der anderen Seite gleichbedeutend gebraucht.

Es fragt sich also zunächst, was wir unter Hypostase oder *suppositum* zu verstehen haben.

Die natürliche Vernunft und Philosophie bezeichnet mit dem

---

macht, so sehr, als in dem Selbstbewußtsein und der Freithätigkeit. Allein deßhalb darf man das Wesen der Persönlichkeit nicht in das Selbstbewußtsein und die Freiheit setzen; was in sich unwahr ist und auf allen Gebieten, namentlich aber in der Theologie, zu den verderblichsten Consequenzen führt. Es insinuirt somit das Wort Person die aus der geistigen Natur entspringende höhere Würde der Hypostase. Anlehnend an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes πρόσωπον und persona, sagt hierüber Thomas: Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen, *persona*, ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personae in ecclesiis, qui habent aliquam dignitatem (personatus). Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod *persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente.* Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona. *S. Th.* 1, q. 29, a. 3, ad 2. — Die Behauptung, daß die Persönlichkeit im Selbstbewußtsein bestehe, kraft dessen wir wissen und uns erinnern, daß wir das identische Subject unserer verschiedenen auf einander folgenden Handlungen sind, hatte bekanntlich Locke aufgestellt. Ess. phil. l. 2, c. 27. — Ein handgreiflicher Paralogismus! Denn offenbar wissen wir uns in allen unseren wechselnden Handlungen und Zuständen als dasselbe Subject, als dasselbe Ich, als dieselbe Person, weil wir eben dieselbe Person sind; nicht aber sind wir deßhalb und dadurch Person, daß wir unserer Persönlichkeit uns bewußt sind; sonst wären Kinder, Wahnsinnige, Schlafende keine Personen, und würde die Persönlichkeit, die doch stets dieselbe ist, mit dem Gedächtniß und der Denkthätigkeit ab- und zunehmen und sich verändern. In der That führt diese Theorie, consequent verfolgt, zur Leugnung der einzelnen Substanzen und Persönlichkeiten im Sinne des Pantheismus, der eigentlich nicht einzelne denkende Geister, sondern nur Gedanken, wechselnde Thätigkeiten der Allsubstanz kennt. Auch Carte-sius, Günther u. s. w. haben das Wesen der Persönlichkeit in das Selbstbewußtsein, andere, wie Deutinger, in den freien Willen gesetzt, ohne zu bedenken, welche zerstörenden Folgen sich daraus für die wichtigsten Wahrheiten des Christenthums ergeben. Denn ist vielleicht das göttliche Wesen keine selbstbewußte und freiwollende Substanz? Oder sind, weil drei Personen, drei selbstbewußte Substanzen in Gott? Und ist nicht die Menschheit Christi eine selbstbewußte und selbstthätige Substanz, und ist nicht in Christus ein göttliches und ein menschliches Bewußtsein; sind aber deßhalb zwei Personen in ihm? Zu solchen Consequenzen führt das Abgehen von der alten und gesunden Lehre.

1) §. 235, IV. S. 382 ff.

Namen Hypostase oder Suppositum eine als Ganzes für sich bestehende einzelne Substanz. Es sind sonach nur vollständige und ganze Substanzen, mögen sie einfach oder zusammengesetzt sein, fähig und bestimmt Hypostasen zu sein. Accidenzien, sowie die Theile eines Ganzen, auch die incompleten Substanzen, welche zusammen ein substantiales Ganze, eine zusammengesetzte Substanz bilden, können nicht Hypostasen sein, da sie nicht in sich und nicht für sich, sondern nur in einem Anderen und für ein Anderes sind. In diesem Sinne ist also eine Hypostase oder ein Suppositum nichts Anderes, als eine für sich bestehende individuelle Substanz, *individuum in genere substantiae*. Auch die Accidenzien, Theile und Theilsubstanzen sind individuell, aber sie sind es selbstverständlich nicht *in genere substantiae*, nicht in Weise der Substanz, sondern eben in Weise von Accidenzien, resp. Theilen.

Es ist mithin die Hypostase oder das Suppositum oder die Subsistenz im concreten Sinne dasselbe, was die aristotelische πρώτη οὐσία, die substantia *prima* — für sich bestehende Einzelsubstanz. Von diesem für sich bestehenden Einzelding unterscheiden wir durch Abstraction dessen Wesenheit oder die substantia *secunda*, durch das ein Ding das ist, was es ist, oder die *quidditas rei*. Diese Wesenheit ist somit der aus der concreten Substanz abstrahirte Allgemeinbegriff, welcher als solcher kein reales, sondern nur ein ideales Sein in dem Intellecte hat und haben kann, und welcher eben als Allgemeinbegriff allen Dingen derselben Art oder Gattung gemeinsam ist, daher von einem jeden derselben ausgesagt werden kann. Hieraus ist sofort klar, daß das Wesen nur in dem bestimmten Einzelding, in einer Hypostase oder einem *suppositum* wirklich ist und wirklich sein kann, nimmermehr aber in seiner idealen Allgemeinheit, wie die Platoniker meinten, welche den Ideen an sich Existenz und die allein wahre Existenz zuschrieben [1]).

Hieraus ist auch sofort klar, daß während die Wesenheit oder die substantia secunda von allen Individuen derselben Art prädicirbar und also communicabel ist, die erste Substanz oder das Suppositum schlechthin incommunicabel ist und von keinem

1) Gerade dieser Theorie (welche Aristoteles und mit ihm die Scholastiker für die Lehre des Plato halten, während Augustin die platonische Lehre günstiger auslegte) stellte Aristoteles seine Lehre von der ersten und zweiten Usie gegenüber.

anderen Subjecte prädicirt werden kann. Daher wird auch die erste Substanz oder die Hypostase als dasjenige definirt, was weder *in einem Anderen* ist, wie die Accidenzien in der Substanz, die Theile im Ganzen, noch *von einem Anderen ausgesagt werden kann*[1]), wie die *Wesenheit* von den einzelnen Individuen oder Hypostasen[2]). In diesem Sinne ist die allgemein recipirte Definition des *Boëtius*: Persona est rationalis naturae individua substantia, aufzufassen; nur daß der heil. *Thomas*, um Mißverständnisse auszuschließen[3]) und die Definition namentlich für die Anwendung auf Gott brauchbar zu machen, statt *substantia* lieber *subsistentia* sagen will. Denn, obwohl beide Namen gleichbedeutend gebraucht werden, so heben doch beide Worte nach dem Sprachgebrauche verschiedene Seiten an dem Begriffe der Hypostase hervor, wie eine genauere Erklärung der hier in Betracht kommenden Ausdrücke und Begriffe ergeben wird.

---

1) Daher die Definition der prima substantia, quae neque in subjecto est, neque de subjecto aliquo affirmatur. Cf. *Zigliara*, Summa phil. Ontol. l. 3, c. 1, a. 2.

2) Das Alles sagt *Thomas* *S. Th.* 1, q. 29, a. 1, c. mit den kurzen Worten: Licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per se ipsam; sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia: dicitur enim haec albedo in quantum est in hoc subjecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis; dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. Darauf folgen bezüglich des Ehrentitels *Person* die oben S. 550, Note 2 angeführten Worte. Dieselbe Lehre trägt Thomas überall vor. Daß er hypostasis und substantia prima gleichbedeutend nimmt, ergibt sich namentlich auch aus der Art und Weise, wie er den Einwand: „In der Definition des Boëtius: Persona est rationalis naturae individua substantia, sei das Wort individua, weil bereits in substantia (sc. prima) enthalten, überflüssig", widerlegt. Er sagt: Secundum quosdam *substantia* in definitione personae ponitur pro substantia prima, quae est hypostasis; neque tamen superflue additur *individua*, quia nomine hypostasis vel substantiae primae excluditur ratio universalis et partis. Non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis, neque etiam quod manus, cum sit pars. Sed per hoc quod additur *individua*, excluditur a persona ratio assumptibilis; humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniore scilicet a Verbo Dei. Sed melius dicendum est quod substantia accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam, et per hoc quod additur, *individua*, trahitur ad standum pro substantia prima. *S. Th.* 1, q. 29, a. 1, ad 2.

3) Da nämlich substantia auch im Sinne von Wesen und von substantia secunda gebraucht wird. Vgl. *Augustin.* De Trin. 5, 9; oben S. 385, Note 6.

Wie der Name Sein und Ding (esse, ens), so ist auch der von ihm abgeleitete Namen Wesen oder Wesenheit (essentia) der weiteste Begriff. Demgemäß kann man nicht nur vom Wesen der Substanzen, sondern auch vom Wesen der Accidenzien, sowie vom Wesen der Hypostase als solcher reden. Enger und bestimmter als Wesen im Allgemeinen ist daher der Begriff Substanz, da er nur solche Wesen bezeichnet, welche nicht, wie die Accidenzien, nur in einem anderen, sondern in und für sich selbst bestehen können.

Die Substanz kann nun wiederum ihrem in der Definition ausgesprochenen Allgemeinbegriff nach d. i. als substantia *secunda* oder als die concret bestehende Einzelsubstanz d. i. substantia *prima* aufgefaßt werden. Nur letztere, nicht aber erstere ist das, was wir bezüglich aller Wesen durch das Wort Hypostase, bezüglich der vernünftigen Naturen aber insbesondere durch das Wort Person ausdrücken. Der substantia prima ist demnach ein Dreifaches eigen: nämlich nicht in einem Anderen, sondern in sich selbst zu bestehen, vielmehr selbst Träger der Accidenzien beziehungsweise Inhaber aller Theile des Ganzen zu sein. Letzteres pflegt man durch die Namen *substare*, ersteres durch die Namen *subsistere* und die entsprechenden Substantiva auszudrücken. Nun ist aber nicht das Tragen von Accidenzien, sondern vielmehr das Nichtgetragensein, das sich selbst Tragen, das in und für sich selbst Bestehen das Wesentliche an dem Begriffe der Substanz, und kann insbesondere auf Gott nur das *subsistere*, nicht aber das *substare* angewendet werden. Ein dritter Ausdruck für substantia prima oder Hypostase in diesem Sinne ist *res naturae*, wodurch das Suppositum als Inhaber oder Träger des Wesens oder der Natur bezeichnet wird. Die Ausdrücke *suppositum*, *subjectum* pflegen durchweg im Sinne der substantia prima, oder der Hypostase im engeren Sinne gebraucht zu werden. Ebenso der Name Person, welcher aber, wie wir wissen, auf die Supposita geistiger Wesenheiten beschränkt ist[1]).

---

1) Alles dieses erklärt Thomas *S. Th.* 1, q. 29, a. 2, c. in Beantwortung der Frage: Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia, folgendermaßen: Secundum Philosophum, in 5. Metaph. text. 15, substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei; quam quidem substantiam Graeci οὐσίαν vocant, quod nos essentiam dicere possumus (hier sind also diese Ausdrücke bereits im engeren und gewöhnlichen Sinne der substantia secunda genommen, ohne daß Thomas hier den weiteren Begriff des Wesens, den wir oben angaben, berücksichtigt).

Auch der Ausdruck *individua* substantia resp. subsistentia in der recipirten Definition der Hypostase oder Person, bedarf noch einer näheren Erklärung. Das Wort individuum schließt ein Doppeltes in sich. Es drückt aus, daß die Person oder Hypostase in sich ununterschieden und Eins, dagegen von allen anderen Hypostasen oder Personen verschieden ist[1]). Dasselbe sagt der Ausdruck, daß die Hypostase oder Persönlichkeit schlechthin incommunicabel und inassumtibel ist, d. h. es ist absolut unmöglich, daß eine Person ihre eigene Persönlichkeit einer anderen Person mittheile, oder daß sie von einer anderen Person in ihre Persönlichkeit aufgenommen werde; mit anderen Worten: die Hypostasen oder Personen schließen einander aus. Gerade in dieser Individualität und der daraus entspringenden Incommunicabilität liegt das Wesentliche (die ratio formalis, das constitutivum) der Hypostase überhaupt und der Persönlichkeit insbesondere. Es ist daher an sich ganz richtig, wenn Richard von St. Victor[2]) eine göttliche Person als divinae naturae *incommunicabilis existentia* definirt; nur das wäre nicht richtig, wenn damit behauptet werden wollte, daß die gewöhnliche Definition der Persönlichkeit, richtig verstanden, auf Gott nicht angewendet werden könne[3]).

Wenn aber gesagt wird, daß die Persönlichkeit incommunicabel und daß die Person nothwendig von anderen Personen verschieden sei, so ist mit letzterem keineswegs gesagt, daß Person an sich ein relativer Begriff und daß daher eine Person nur unter der Voraussetzung der Existenz anderer Personen möglich sei. Nur das wird behauptet, daß wenn mehrere Personen existiren, sie nothwendig der Persönlichkeit nach von einander verschieden sind.

Alio modo dicitur substantia subjectum, vel suppositum, quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem communiter accipiendo nominari potest nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem; quae quidem sunt: *res naturae, subsistentia, et hypostasis*, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit, et non in alio, vocatur *subsistentia:* illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur *res naturae*, sicut hic homo est res naturae; secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur *hypostasis* vel *substantia.* Quia autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen *persona* significat in genere rationalium substantiarum. *S. Th.* 1, q. 29, a. 2, c.

1) Individuum autem est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. *S. Th.* 1, q. 29, a. 4, c.

2) *De Trin.* l. 4, c. 18 & 23.

3) Cf. *S. Th.* 1, q. 29, a. 3, ad 4.

Es ist von Wichtigkeit, dieses hervorzuheben, da man die unbegründete Behauptung, daß die Existenz einer Person nothwendig die Existenz anderer Personen voraussetze und daß es keine Person geben könne, wenn nicht andere Personen, von denen sie sich unterscheiden könne, vorhanden wären, sowohl dazu benutzt hat, um die schon der bloßen Vernunft erkennbare Persönlichkeit Gottes, sowie die christliche Trinitätslehre zu bestreiten, als auch um die Nothwendigkeit der Trinität in einer unzulässigen Weise aus der Vernunft zu beweisen und speculativ zu begreifen[1]).

1) Ersteres thun die Pantheisten oder Monisten. Ihnen ist das Unendliche das Unbestimmte und Unpersönliche, Persönlichkeit aber ihrem Begriff nach endlich und durch die Existenz anderer Persönlichkeiten bedingt. „Persönlichkeit," sagt David Strauß, „ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sich damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das Nichts als eben nur jene im Begriffe der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt; absolute Persönlichkeit ist ein non ens, bei welchem sich nichts denken läßt. (Glaubensl. Bd. 1, S. 504.) . . . Nur anderen Personen gegenüber kann ein Wesen, auch das absolute nicht ausgenommen, Person sein . . . Nun können Geschöpfe einem absoluten Wesen — wenn es ein solches gäbe — nicht als undurchdringlich und repellirend gegenüberstehen, also ihm auch nicht zur Persönlichkeit verhelfen." (A. a. O. S. 505). — Dem entsprechend muß nach Strauß und allen Pantheisten die Persönlichkeit Gottes nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern als „Allpersönlichkeit" gedacht werden. Indem Kuhn diese Demonstrationen des Strauß widerlegt, ist er auf Grund der Anschauungen der modernen Speculation leider allzu sehr auf dessen falsche Voraussetzungen eingegangen, indem auch er lehrt: „Concrete Persönlichkeit ist ohne einen Unterschied von Personen, Ichheit ohne irgend einen Gegensatz in sich selbst oder an einem Nicht-Ich undenkbar." (Dogm. Bd. 2. S. 553). Gerade daraus aber zieht Kuhn nun den Schluß, daß wir, um Gottes Persönlichkeit festzuhalten, nothwendig die Trinitätslehre annehmen müssen. Diesen Gedanken führt er kurz in folgenden Worten aus, welche unmittelbar an die vorstehend citirten anschließen: „Die Möglichkeit eines inneren Gegensatzes von Natur und Geist in Gott werden wir später erwägen; wo wir finden werden, daß auf diesem Gegensatze seine Persönlichkeit ohne Gefährdung seiner Absolutheit nicht begründet werden kann. Mit um so gespannterer Aufmerksamkeit haben wir unseren Blick nach der anderen Seite zu richten. Hier treffen wir auf die christliche Unterscheidung dreier Personen innerhalb des göttlichen Wesens, Personen, die sich schlechthin einschließen, durchdringen, bejahen, weil sie nicht durch ein besonderes, individuell verschiedenes Wesen, noch selbst durch einen eigenen, gesonderten Besitz desselben absolut identischen Wesens geschieden sind, außer einander für sich bestehen, sondern in der singulären (numerischen) Einheit der untheilbaren göttlichen Natur in Eins verbunden, die Eine Gottheit, der Eine Gott sind, so daß es ganz und im strengsten Sinne bei dem Ausdruck der heiligen Schrift bleibt: „Jehova ist unser Gott, und außer ihm keiner mehr, Jehova der Einzige." In dieser Unterscheidung und Einigung der drei göttlichen Personen haben wir

II. Das selbstständige Fürsichbestehen, kraft dessen die Hypostase als solche incommunicabel ist und von allen

---

die concrete Wahrheit der absoluten Persönlichkeit Gottes." Das geht zu weit, wie es auch von der allgemeinen und constanten Lehre der Theologen und Väter abweicht. Wäre es begründet, dann wäre die Persönlichkeit Gottes im Allgemeinen auf dem Standpunkt der bloßen Vernunft nicht zu beweisen und wären die Einwände der Pantheisten nicht zu überwinden; umgekehrt würde aus der Annahme der göttlichen Persönlichkeit mit Vernunftnothwendigkeit folgen, daß man auch das Trinitätsdogma annehmen müsse. Allerdings ist Gott nothwendig dreipersönlich; allein diese Nothwendigkeit können wir nicht, wie hier geschieht, aus dem Begriff der Persönlichkeit in Verbindung mit dem Begriffe des absoluten Wesens durch die bloße Vernunft beweisen. Auch für die Geschöpfe ist es nicht richtig, daß ihre Persönlichkeit den Gegensatz, sei es der Natur, sei es anderer Personen, voraussetze. Ein für sich bestehendes Wesen ist Hypostase, und wenn es ein vernünftiges Wesen ist, Person; mehr als dieses substantiale Fürsichbestehen ist nicht erforderlich. Adam war Person, auch da er noch allein war, und Gott hätte nur Einen Engel erschaffen können und dieser wäre Person gewesen, auch ohne daß es nothwendig gewesen wäre, zur Verwirklichung seiner Persönlichkeit die Gotteserkenntniß zu fordern. Diese falschen Voraussetzungen, die im psychologischen Personenbegriff der modernen Philosophie ihren Grund haben, sind auch Ursache, daß auch Kuhn — wie geist- und werthvoll seine Auseinandersetzungen sind und wie entschieden er das Dogma festhalten will — in seiner speculativen Erklärung der Trinität dieselbe als das Product eines Processes faßt, wodurch das göttliche Wesen sich als „absolute Persönlichkeit" verwirklicht und worin die drei göttlichen Personen als integrirende Momente der absoluten Persönlichkeit erscheinen. Oder kann man Stellen, wie folgende, anders verstehen: „Indem wir aber die Idee des persönlichen Gottes aus ihrer Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit zu einer vermittelten und bestimmten Erkenntniß zu erheben trachten; so kann dieses, wie gezeigt, nur dadurch geschehen, daß wir, über die abstracte Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens hinausgehend, eine innere Unterscheidung, einen Selbstvermittlungsproceß in Gott annehmen, kraft dessen er der lebendige Gott, der ewig sich aus seiner Substantialität zur Subjectivität erhebende absolute Geist, persönlicher Gott ist. Diesen Gedanken einer innern Unterscheidung und Vermittelung der unterschiedenen Momente der concreten Einheit, den uns das christliche Trinitätsdogma in bestimmt ausgesprochener Weise entgegenbringt, sehen wir in seiner Allgemeinheit durch die gesammte Wirklichkeit der Dinge, am vollkommensten und unmittelbarsten durch das Dasein des (endlichen) Geistes bestätigt und bewährt." (A. a. O. S. 578.) Ferner: „Um die Einheit Gottes vollständig zu ihrem Rechte zu bringen, müssen wir Vater, Sohn und Geist als schlechthin wesensgleich, müssen wir nicht den Vater, sondern die göttliche Trinität als den einen wahren Gott erkennen. Um sodann die Persönlichkeit Gottes zu erklären, d. h. die göttliche Dreieinigkeit als das Geheimniß der absoluten Persönlichkeit irgendwie zu begreifen, dürfen wir nicht von der Person des Vaters, der den Sohn zeugt, nicht von den Personen des Vaters und Sohnes, die den heiligen Geist aus sich hervorgehen lassen, ausgehen; wir dürfen nicht von dem persönlich

anderen wirklichen und möglichen Hypostasen sich unterscheidet, ist, wie bereits gesagt, dasjenige, was die Hypostase zur Hypostase macht; daher

---

seienden Gotte (Vater) ausgehen, der sich selbst zum Gegenstande der Erkenntniß (durch Reflexion auf sich) machend, sein Wort erzeugt, und sich mit seinem Sohne zum Gegenstande seiner freien Willensbewegung machend, seine Liebe hypostasirt in dem heiligen Geiste. Denn das heißt das zu Erklärende vielmehr voraussetzen, und blos (anschaulich, analogisch) vorstellen, nicht aber begreifen. Es handelt sich um das Selbstbewußtsein als solches, nicht um den Act der Selbsterkenntniß; es handelt sich um den sich selbst bestimmenden Willen als solchen, nicht um einen Act der Selbstbestimmung desselben; kurz, um den Grund, das Wesen der Persönlichkeit, nicht um die Aeußerung und Erscheinung derselben. So haben wir das Problem im vorigen §. gefaßt und zu lösen gesucht. Es war uns weniger darum zu thun, die Dreiheit der göttlichen Hypostasen, als die Einheit Gottes in denselben zu erkennen, weniger darum, die Unterschiede in Gott als wesenhafte, sondern darum sie als rein persönliche Relationen zu begreifen. Zu diesem Ziele aber gelangt man in nachstehendem Gedankengang. Persönlichkeit ist Gott, sofern er Geist ist; das Wesen, der Grund seiner Persönlichkeit muß also aus seinem Geistsein, aus dem Wesen des Geistes erkannt und erklärt werden. Das Wesen des Geistes ist Verstand und Wille. Denken und Wollen sind somit als die Wurzeln (origines), als die immanenten Thätigkeiten (Processionen) zu begreifen, in welchen und durch welche Gott sich von sich unterscheidet und in die Einheit mit sich zurücknimmt, persönlicher Gott in drei göttlichen Personen ist; und dies eben dadurch ist, daß die immanente Thätigkeit des Denkens einen persönlichen Unterschied wie zwischen Ich und Nicht-Ich, und die immanente Thätigkeit des Wollens den weiteren persönlichen Unterschied dieses Ich und Nicht-Ich als eines Ich von seinem Nicht-Ich begründet. Also zuerst durch die Thätigkeit des Denkens. Kraft dieser Thätigkeit als einer immanenten unterscheidet sich Gott von sich als Vater vom Sohne und faßt sich in diesem Unterschiede zur Einheit des Wesens zusammen, indem der Vater im Sohne, der Sohn im Vater das eigene Wesen erkennt. So, in diesem Unterschiede und in dieser Einheit, ist Gott selbstbewußter Geist. Sodann durch die des Wollens. Diese Thätigkeit setzt die des Denkens voraus und schließt sich an sie unmittelbar an. Daher ist der Unterschied Gottes von sich, den sie vermittelt, nicht wie der erste einfache Grundunterschied zu denken, sondern als ein durch diesen vermittelter, bestimmter, wie hinwiederum jener erst in ihm zu seinem völligen Abschlusse kommt. Denn es kann ja der Geist ein selbstbewußter nicht sein, ohne daß er sofort und zugleich sich selbst bestimmender Wille ist, wie er dieses nicht sein kann, ohne zuvor und zugleich jenes zu sein. So unterscheidet sich also Gott kraft des ihm als Geist wesentlichen und immanenten Wollens als Vater und Sohn, als dieses in sich differentiirte Ich, von sich als heiliger Geist, dem Anderen dieses Ich, und faßt sich in diesem Unterschiede, worin der Grundunterschied zur (persönlichen) Einheit aufgehoben ist, mit sich zur Wesenseinheit zusammen, indem der Vater und Sohn im heiligen Geiste und dieser in jenen das eigene Wesen, sich selbst erkennen. So, in dieser persönlichen Selbstunterscheidung und Wesenseinheit ist oder wird (denn das göttliche Werden ist ein ewiges Sein) Gott seiner selbst bewußter und seiner selbst mächtiger, d. h.

ist die Incommunicabilität oder die Individualität (in diesem Sinne) die Wesenheit (die ratio formalis, das constitutivum) der Hypostase resp., wo von Hypostasen vernünftiger Naturen die Rede, der Person.

Damit etwas eine Hypostase oder Person sei, genügt es also nicht, daß es nicht einem Anderen als Accidenz inhärire; ebenso wenig genügt, daß es nicht blos den Theil einer Substanz bilde und somit eine vollständige Natur oder Substanz (substantia completa) sei; auch das genügt nicht, daß es nicht blos in abstracter Allgemeinheit gedacht (substantia secunda), sondern concret wirklich sei, vielmehr muß es auch im Unterschied von jeder anderen Hypostase selbstständig und unmittheilbar für sich bestehen. Der Begriff der Hypostase oder Person fügt also dem der completen und concret (individuell. in diesem Sinne) wirklichen Substanz etwas hinzu, nämlich das incommunicabele Fürsichbestehen. Im Unterschied von der Natur oder dem Wesen ist also die Hypostase oder Persönlichkeit eben diese incommunicabele Seins- oder Existenzweise (modus existendi, τρόπος τῆς ὑπάρξεως), kraft welcher eben die fragliche Natur im Unterschied von allen anderen wirklichen oder möglichen Hypostasen derselben Natur oder anderer Naturen selbstständig für sich besteht. Erst dadurch wird die Natur zur Hypostase, resp. Person. Deßhalb

---

persönlicher Geist, der nun als solcher auf selbstbewußte und freie Weise sich bethätigt, actu denkend und wollend der Schöpfer der Welt wird, der er vermöge seines Wesens ist, d. h. hier sein kann, sofern er durch sein Wesen nur der in sich ruhende Grund der Dinge ist, die Dinge nur der Möglichkeit nach in ihm sind. So begreift man die göttlichen Hypostasen als rein persönliche Relationen in der Einheit des Wesens Gottes: Vater, Sohn und Geist sind schlechthin ὁμοούσιοι, es sind keine individuell verschiedene oder auch nur mehrfach vorhandene, außeinander seiende Hypostasen, sondern wie der athanasianisch-abendländische Ausdruck lautet: μια οὐσία ἡ ὑπόστασις ἐν τρισὶ προσώποις. Dieser Ausdruck der Auffassung der göttlichen Trinität steht nicht im Gegensatze zu dem zuvor geschilderten, sondern verhält sich als dessen Weiterbildung. Man kann die auf ihm gewonnene Erkenntniß eine speculative nennen im Unterschiede von der durch das blos vorstellende und reflectirende Denken vermittelten; eine rein speculative aber ist sie nicht, da sie an die endliche Analogie gebunden bleibt, und daher nur eine analogisch wahre und unvollkommene sein kann." (A. a. O. S. 618 ff.) Kuhn's Darstellung unterscheidet sich wesentlich von der Günther's und anderer modernen Philosophen dadurch, daß Kuhn die Trinität als ein übernatürliches Geheimniß festhält und seine Speculation für nichts anderes angesehen haben will, als für eine auf Grund des Glaubens vollzogene und das Geheimniß nicht aufhebende analogische Erklärung. Allein nichtsdestoweniger können wir ihr nicht beipflichten und sie auch nicht für eine richtige Fortbildung der Speculation der Väter und Scholastiker anerkennen. Vgl. Braun, d. Begr. d. Pers. §. 23—25.

nennt man die Hypostase oder die Persönlichkeit die Vollendung *(complementum)* der Natur und sagt, daß die Natur durch die Hypostase zu ihrer letzten Vollendung komme, *ultimo* terminirt oder in *genere substantiae*, das ist *subsistentiae*, completirt werde. Durch diese Ausdrücke soll also nicht gesagt werden, daß die Hypostase oder Persönlichkeit der Natur als solcher eine Vollkommenheit hinzufüge, so daß also dadurch die Natur eine vollkommenere Natur würde. Ebenso wenig ist dadurch die Frage entschieden, ob die Persönlichkeit von der Natur real verschieden sei. Letzteres ist eine offene Frage, welche in der Incarnationslehre ihre Bedeutung hat, von der wir aber hier absehen können, da die reale Identität zwischen der göttlichen Natur und den göttlichen Personen Dogma ist und alle Schulen darin einig sind, daß zwischen Natur und Persönlichkeit in Gott ein realer Unterschied nicht besteht [1]). Wohl aber sind beide *virtualiter* oder ratione *ratiocinata* verschieden: denn etwas Anderes ist es, was wir im Begriffe der Natur, etwas Anderes, was wir im Begriffe der Hypostase denken.

Wenn wir hiernach Wesen und Hypostase unterscheiden, so dürfen wir dagegen beide nimmer trennen. Es kann keine Natur anders, als in einer Hypostase wirklich sein. Ebenso wenig kann es eine naturlose Hypostase, ein individuelles Fürsichsein, ohne ein Wesen geben, welches solchergestalt für sich subsistirt. Demgemäß hat der Ausdruck Hypostase oder Person einen engeren und einen weiteren Sinn. Im engeren Sinne und direct wird dadurch lediglich die incommunicabele Seinsweise, abgesehen von der Natur, im weiteren oder vollen Sinne und indirect auch die Natur bezeichnet, welche in jener incommunicabelen Seinsweise für sich besteht.

Jener virtuale Unterschied zwischen Wesen und Hypostase ist, wie wir im Bisherigen gesehen haben, in der Natur der Sache begründet und muß von der Philosophie anerkannt werden, wie sie auch wirklich den Principien der aristotelischen Philosophie entspricht [2]). Allerdings hatte die heidnische Philosophie keinen Anlaß, diesen Unterschied hervorzuheben, da in der uns bekannten natürlichen Welt eine jede complete Substanz in eigener Hypostase besteht, und einer jeden completen Substanz nur eine einzige Hypostase eigen ist. In der Naturordnung fallen daher Substanz und Hypostase thatsächlich zusammen und sind so viele Substanzen, als Hypostasen.

---

1) Cf. Bd. 3, §. 172, II, 2. S. 435.

2) Vgl. Stentrup a. a. O.

Wenn man daraus aber folgern würde, daß zwischen Natur und Hypostase im engeren Sinne kein virtualer Unterschied bestehe, somit complete Substanz und Hypostase schlechthin identische Begriffe, reine Synonyme seien, so würde man nicht mehr scharf und richtig denken. Wenn man ferner Dasjenige, was in der creatürlichen Naturordnung thatsächlich besteht, als allein möglich behaupten und adäquat auf Gott und auf die übernatürliche Ordnung anwendete, so würde man nicht nur gegen das richtige Denken, sondern auch gegen den Glauben verstoßen. Denn wir wissen aus der göttlichen Offenbarung, daß die numerisch Eine göttliche Substanz nothwendig in drei connaturalen Hypostasen oder Personen subsistirt; die menschliche Natur Christi aber, obwohl complete und individuelle Substanz, nicht in eigener, menschlicher Hypostase, sondern in der Person des göttlichen Wortes wirklich ist. Beide Grunddogmen des Christenthums setzen den, übrigens schon der Vernunft erkennbaren, virtualen Unterschied zwischen Natur und Hypostase voraus und nöthigen uns anzuerkennen, daß das für die creatürliche Naturordnung thatsächlich bestehende Verhältniß zwischen Natur und Hypostase auf Gott und die übernatürliche Ordnung keineswegs adäquat anwendbar ist, wie solches die Häretiker behaupteten. Indem nämlich sowohl Arianer und Sabellianer, wie nicht minder Nestorianer und Monophysiten Natur und Person als in jeder Beziehung identisch behaupteten, folgerten die Arianer aus der Dreiheit der Personen die Dreiheit des Wesens, umgekehrt schlossen die Sabellianer aus der Einheit des göttlichen Wesens, daß Gott auch nur Eine Hypostase sei; ebenso folgerten die Nestorianer in Christus aus der Einheit der Person die Einheit der Natur, die Monophysiten aus der Zweiheit der Naturen eine doppelte Persönlichkeit; während die Väter und Theologen einmüthig alle diese Häresien durch die Unterscheidung zwischen Wesen und Persönlichkeit widerlegten.

III. Wenden wir nun insbesondere die bisher festgestellten Begriffe von Natur und Hypostase auf Gott[1]) an, so ist klar, daß die göttliche Natur oder Substanz, insofern sie den drei Personen gemeinsam ist, oder, was dasselbe, das göttliche Wesen absolut (secundum esse absolutum) genommen, nicht als Hypostase oder Person bezeichnet werden kann, da drei göttliche Hypostasen oder Personen sind, die Persönlichkeit aber incommunicabel ist. Ebenso einleuchtend ist es, daß die drei von einander

1) Von der Anwendung derselben auf Christus sehen wir fortan ab, da dieses in die Christologie gehört.

real verschiedenen Relationen der Paternität, der Filiation und der passiven Spiration, da sie nicht accidentale, sondern substantiale Relationen oder das göttliche Wesen selbst sind, als drei von einander verschiedene Hypostasen oder Personen bezeichnet werden können und müssen: denn in den genannten drei Relationen besteht das göttliche Wesen, das seinem absoluten Sein nach den drei Personen in numerischer Einheit gemeinsam ist, in einem dreifachen incommunicabelen Unterschiede. Der Personenunterschied in Gott hat mithin in den real von einander verschiedenen Relationen der Vaterschaft, Sohnschaft und passiven Spiration seinen Grund; daß aber diese drei incommunicabelen oder individualen Relationen im wahren und eigentlichen Sinne Hypostasen oder Personen, nicht aber bloße Accidentien oder Modalitäten sind, ist in der Wesenhaftigkeit oder Substantialität derselben begründet. Der Name Hypostase oder Person bezeichnet also in Gott die Relation als substantial oder subsistirend. Eben hierin besteht die supereminente Vollkommenheit und Eigenthümlichkeit der göttlichen Persönlichkeit; woraus sich sofort ergibt, daß, wie alle den Creaturen entlehnten Namen und Begriffe, so auch der Name und Begriff der Persönlichkeit auf Gott nicht adäquat, sondern analog und *modo eminentiori* angewendet wird [1]).

---

1) Ad evidentiam igitur hujus quaestionis considerandum est, quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis; rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quaerere de significatione animalis, et aliud est quaerere de significatione animalis quod est homo. Similiter aliud est quaerere de significatione hujus nominis, *persona*, in communi, et aliud de significatione personae divinae. Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturae, ut dictum est art. 1 hujus quaest. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacunque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes, haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae in communi, sunt tamen de significatione personae humanae. (Thomas sieht hier von der Menschheit Christi ab, und geht auf den Unterschied zwischen Individualität der Natur und Persönlichkeit nicht näher ein: denn es kommt ihm hier nur darauf an, den Unterschied zwischen göttlicher und creatürlicher Persönlichkeit durch Beispiele zu beleuchten.) Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra qu. 27, art. 2 et 3. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed est ipsa divina essentia; unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit.

Aus dem Gesagten leuchtet auch ein, daß weder die Relationen, abgesehen von dem Wesen, noch das Wesen, abgesehen von den Relationen und den durch sie gesetzten Unterschieden, Hypostasen oder Personen genannt werden können. Es gehört also beides wesentlich und untrennbar zusammen: durch den Gegensatz der Relationen wird eben der Unterschied der Personen, durch die Wesenhaftigkeit der Relationen aber der hypostatische Charakter dieser Unterschiede constituirt[1]). Im Wesen liegt der Grund, daß die göttlichen Personen in sich, in den Relationen, daß sie im Unterschiede von einander bestehen: dieses aber sind, wie wir gesehen haben, die beiden wesentlichen Momente am Begriffe der Hypostase. Daß Gott in absoluter Selbstständigkeit für sich besteht, ist schon der Vernunft erkennbar; daß aber in Gott der relative Unterschied göttlicher Personen sich findet, ist nur aus der Offenbarung bekannt.

IV. Nach dem Bisherigen lösen sich von selbst mehrere theologische Fragen, deren Beantwortung zur vollkommeneren Beleuchtung unseres Gegenstandes dient.

1. Vor Allem interessirt uns die Frage, ob und inwiefern man außer den drei relativen Subsistenzen Eine absolute Subsistenz in Gott behaupten könne.

Hier ist vor Allem daran zu erinnern, daß das Wort Subsistenz sowohl im concreten, als im abstracten Sinne genommen werden kann. Wird es im concreten Sinne gleichbedeutend mit Hypostase genommen, wie es durchweg von den Alten gebraucht wird[2]), so versteht es sich von selbst, daß in Gott drei und nur drei relativ von einander verschiedene Subsistenzen oder Hypostasen, oder drei Subsistirende sind, und daß in diesem Sinne von einer davon verschiedenen absoluten Subsistenz nicht die Rede sein kann. Hierüber besteht keine Controverse. Wenn man dagegen das Wort

---

Sicut ergo Deitas est Deus, ita Paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. *S. Th.* q. 29, a. 4, c. Vgl. l. c. a. 3. Oben S. 4, Note 2.

1) Relationes . . . in divinis, etsi constituant hypostases, et sic faciant eas subsistentes, hoc tamen faciunt, in quantum sunt essentia divina. Relatio enim inquantum est relatio, non habet quod subsistat vel subsistere faciat; hoc enim solius substantiae est. Distinguunt vero relationes, inquantum relationes sunt; sic enim oppositionem habent. *De potent.* q. 8, a. 3, ad 7.

2) *Petav.* De Trin. l. 4, c. 12.

subsistentia abstract gebraucht, wie es vielfach bei den Scholastikern[1]) geschieht, so begegnen wir bezüglich unserer Frage dem Anscheine nach sehr verschiedenen Meinungen.

Durandus und Andere lehrten, daß in Gott nur Eine absolute, dem Wesen zukommende Subsistenz sei, vermöge welcher die Relationen subsistirten. Er stützt diese seine Behauptung darauf, daß die Relationen nur den Unterschied zwischen den Personen begründeten, die Subsistenz dieser Relationen aber in dem göttlichen Wesen seinen Grund habe[2]).

Cajetan und nicht wenige Thomisten[3]), aber auch Suarez[4]), lehren, daß in Gott außer den drei relativen Subsistenzen Eine absolute Subsistenz zu behaupten sei, kraft welcher Gott, abgesehen von den Personen und vor denselben gedacht, in sich selbst subsistirt.

Eine dritte Meinung will, daß man einfach sage, es seien in Gott drei relative Subsistenzen, nicht aber daneben eine absolute, den drei Personen gemeinsame Subsistenz[5]).

So groß der Gegensatz dieser Meinungen dem Anscheine nach ist, so stimmen sie doch, richtig verstanden, der Sache nach wohl überein[6]).

Wollte nämlich Durandus mit seiner Lehre nichts Anderes, als die oben erklärte Wahrheit aussprechen, daß die Relationen nicht, insofern sie lediglich Beziehungen des Einen zum Anderen, sondern insofern sie das göttliche Wesen selbst sind, subsistiren, und daß insofern,

---

1) Nach Lugo und Franzelin soll dieses zuerst durch Cajetan (In 1, q. 3, a. 2) geschehen sein. Wenn man dagegen z. B. mit *Gotti*, Tr. 7 De Deo Trino q. 4, dub. 2, §. 2 annähme, daß Thomas Eine absolute Substanz von den drei relativen Subsistenzen unterschieden habe, so müßte man bekennen, daß auch er bereits subsistentia im abstracten Sinne gebraucht habe.

2) Ratio formalis suppositi non est per se subsistentia, sed est aliud; est enim suppositum formaliter per proprietatem relativam, subsistit autem non per proprietatem relativam, sed per essentiam vel substantiam — sagt Durandus In 3, dist. 1, q. 2, a. 7. ap. *Franzel.* De Deo trino. Thes. 24, II.

3) Vgl. *Gotti*, Tr. De Deo Trino, q. 4, dub. 2, §. 2, wo er die These aufstellt: Praeter tres subsistentias relativas datur in Deo subsistentia absoluta, qua Deus praeconceptus tribus personis in se subsistit.

4) *De Trin.* l. 3, c. 4, c. 11. Cf. De incarn. disp. 11, sect. 3.

5) So Vasquez, Gregor von Valentia, Ruiz, Petavius, Lugo, Franzelin, bei welchem man auch die näheren Citate der vorgenannten findet.

6) Quaestio de subsistentia absoluta Dei, de qua aliquando Scholastici litigabant, ex dictis ita liquida est, ut inter Catholicos controversia fere non nisi de nomine esse possit. *Franzelin*, De Deo Trin. Thes. 24, II. p. 366.

wie Thomas sagt, die Substanz es ist, welche subsistirt und subsistiren macht[1]); so läßt sich mit seiner Rede ein richtiger Sinn verbinden. Nichtsdestoweniger ist seine Lehrweise zu verlassen, weil sie nicht nur dem allgemein recipirten Sprachgebrauch widerspricht, sondern auch eine sabellianisirende Vorstellung nahe legen könnte, wenn man nämlich Subsistenz gleichbedeutend mit Hypostase oder Person nähme und somit die drei Personen des Dogma's nur als gewisse modi betrachtete, in welchen die Eine absolute Person sich in verschiedener Weise offenbart.

Was die zweite Meinung betrifft, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß in einem richtigen Sinne sowohl dem göttlichen Wesen, als den drei Personen, jenem absolute, diesen relative Subsistenz zugeschrieben werden kann. Daß das göttliche Wesen in und durch sich selbst subsistirt, mithin Gottheit und Gott identisch sind, ist eine schon der Vernunft erkennbare und nicht minder vom Glauben gelehrte Wahrheit, die unmittelbar aus der Aseität und Einfachheit Gottes sich ergibt[2]). Ebenso aber ist es eine Glaubenslehre, daß eine jede der göttlichen Personen vermöge des Gegensatzes der Relationen im Unterschiede von den anderen Personen für sich subsistirt. Insofern kann man von Einer absoluten und von drei relativen Subsistenzen sprechen; wie wir ja auch sagen, daß Ein Gott ist und drei Personen sind, von denen eine jede nicht nur dieselbe Gottheit hat, sondern derselbe Gott ist[3]).

Nichtsdestoweniger halten wir es für besser, mit der dritten Meinung einfach zu sagen, daß in Gott drei relativ von einander

---

1) *De potent.* q. 8, a. 3, ad 7. S. oben S. 563, Note 1. Ebenso *De potent.* q. 9, a. 5, ad 13: In divinis proprietates personales hoc solum habent, quod supposita divinae naturae ab invicem distinguunt; non autem sunt principium subsistendi divinae essentiae. Ipsa enim divina essentia est per se subsistens, sed e converso proprietates personales habent quod subsistant ab essentia. Ex eo enim paternitas habet quod sit res subsistens, quia essentia divina, cui est idem secundum rem, est res subsistens.

2) Wenn daher auch die Vernunft den Personenunterschied aus sich nicht zu erkennen vermag, so kann und muß sie doch die göttliche Persönlichkeit erkennen. Iste terminus Deus praedicat naturam divinam de tribus personis, quae etiam in se est habens esse subsistens, nulla personarum distinctione intellecta. *Thom. In 1 dist.* 21, q. 2, a. 1.

3) So sagt auch der heil. Thomas: Sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur; est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus unum Deum esse, quia est una essentia subsistens, et plures personas propter distinctionem subsistentium relationum. *S. c. g.* l. 4, c. 14 (alin. 6.)

verschiedene Subsistenzen sind, oder daß der Eine Gott in drei Hypostasen subsistirt, nicht aber von Einer absoluten Subsistenz außer und neben den drei relativen Subsistenzen zu reden. Hiefür spricht sowohl der alte und allgemeine kirchliche Sprachgebrauch, als auch die Natur der Sache. Der volle Begriff der Subsistenz schließt nämlich ein Doppeltes in sich, das Insichbestehen und das Unterschiedensein von anderen Subsistenzen, oder die Substantialität und die Incommunicabilität. Erstere ist dem göttlichen Wesen eigen und den drei Personen gemeinsam; letztere entspringt aus dem Gegensatz der Relationen und kommt einer jeden Person ausschließlich zu [1]). Daher kann man in ersterer, nicht aber in letzterer Beziehung von einer absoluten Subsistenz im Unterschied von den relativen Subsistenzen in Gott reden; nun pflegt aber sowohl der kirchliche, als der allgemein menschliche Sprachgebrauch das Wort Subsistenz in jenem vollen Sinne zu verstehen, zu welchem ebenso wesentlich die durch den Gegensatz der Relation begründete Incommunicabilität, als die in dem Wesen begründete Substantialität gehört.

Wenn wir aber demgemäß sagen, daß die göttlichen Hypostasen oder Subsistenzen von dem Wesen ihre Substantialität und von den Relationen ihre Incommunicabilität empfangen, so dürfen wir dabei selbstverständlich nicht an einen „Entwickelungs- oder Selbstverwirklichungs-Proceß" denken, in welchem die Relationen und Personen aus dem irgendwie zuvor bestehenden Wesen hervorgehen oder umgekehrt das Wesen erst in ihnen zur Subsistenz und Persönlichkeit gelangt; vielmehr ist das absolut einfache und deßhalb numerisch Eine göttliche Wesen vermöge seiner unendlichen Vollkommenheit und absoluten Actualität ewig und nothwendig wie seinem absoluten Sein nach der numerisch Eine Gott, so seinem relativen Sein nach Vater, Sohn und Geist, und ist es der göttlichen Substanz ebenso wesentlich in dem relativen Unterschied der Personen und nur in ihnen zu subsistiren, als diese relativen Unterschiede nothwendig substantial weil das göttliche Wesen selbst sind.

2. Demnach beantwortet sich auch die Frage, wie sich in Gott Hypostase oder Person und Relation zu einander verhalten.

1) Treffend erklärt dieses *Gotti*, l. c. XI mit den Worten: Subsistentiae effectus duplex est. Unus essentialis, absolutus et communis; alius notionalis, proprius et personalis seu incommunicabilis. Primus constituit naturam in se sistentem et principium *quod* operationum essentialium et communium. Secundus constituit personam distinctam, et principium *quod* operationum notionalium et incommunicabilium, vel terminum *qui* earundem.

Der Sache nach sind sie Eins und Dasselbe; denn der Name Hypostase oder Person bezeichnet eine göttliche Relation als substantial, die göttlichen Relationen sind aber nothwendig und wesentlich substantial. Wohl aber besteht zwischen beiden unserem Begriffe und Ausdrucke nach der Unterschied, daß wir im Worte Relation formaliter nur die Beziehung, in dem Namen Hypostase oder Person aber formaliter deren Substantialität denken und aussprechen; allein in den göttlichen [1]) Relationen ist wesentlich die Substantialität und in den göttlichen Hypostasen die Relativität materialiter eingeschlossen oder supponirt [2]). Anders

1) Wir sagen in den göttlichen Relationen beziehungsweise Personen: denn bei den creatürlichen Relationen und Hypostasen ist es nicht so. Wie wir wissen, sind nämlich in den Creaturen die Relationen nicht substantial, sondern accidental, und sind umgekehrt die Hypostasen oder Personen nicht etwas Relatives, sondern etwas Absolutes, indem eine creatürliche Hypostase nichts Anderes ist, als eine complete und individuale Substanz, und der Personenunterschied mit dem Wesensunterschied zusammenfällt. Vgl. *S. Th.* 1, q. 29, a. 4. S. oben S. 562, Note 1.

2) Das setzt Thomas *De potent.* q. 9, a. 4 folgendermaßen auseinander: Sciendum, quod aliquid significat dupliciter: uno modo formaliter et alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen id, ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis, sicut hoc nomen *homo* significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen illud, in quo talis ratio salvatur; sicut hoc nomen *homo* significat aliquid habens cor et cerebrum et hujusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali. Secundum hoc ergo dicendum est, quod hoc nomen *persona* communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuam rationalis naturae. Et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua, id est incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei quam hominis quam etiam Angeli, oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae. Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individualem materiam individuatum et ab aliis diversum, ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum, cum dicitur persona humana. Distinctum vero incommunicabile in natura divina non potest esse nisi relatio; quia omne absolutum est commune et indistinctum in divinis. Relatio autem in Deo est idem secundum rem quod ejus essentia. Et sicut essentia in Deo idem est et habens essentiam, ut Deitas et Deus, ita idem est relatio et quod per relationem refertur. Unde sequitur quod idem sit relatio et distinctum in natura divina subsistens. Patet ergo quod persona communiter sumpta significat substantiam individuam rationalis naturae; persona vero divina formali significatione significat distinctum subsistens in natura

verhält es sich mit den Namen Vater, Sohn und Geist, welche sowohl die Relation, und zwar in concreto, als auch deren Substantialität formaliter ausdrücken.

3. Aus dem Gesagten beantwortet sich auch die Frage, in welchem Sinne der heil. Augustinus[1]) sagt, eine jede göttliche Person, in specie der Vater, sei Person an sich oder in Beziehung zu sich selbst (ad se). Dadurch behauptet er selbstverständlich nicht, im Widerspruch mit der von ihm so correct und präcis entwickelten[2]) katholischen Lehre, daß der Unterschied der Personen im Wesen und nicht ausschließlich in den Relationen

---

divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo materiali significatione significat relationem vel relativum. Et propter hoc potest dici, quod significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est hypostasis; sicut et relationem significat non ut relationem, sed ut relativum, id est ut significatur hoc nomine Pater, non ut significatur hoc nomine paternitas. Sic enim relatio significata includitur oblique in significatione personae divinae, quae nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina.

1) *De Trin.* l. 7, c. 6, wo der heilige Lehrer auseinandersetzt, daß die göttlichen Relationen nicht accidentale Relationen, wie bei Menschen die Beziehungen des Freundes zum Freunde, des Nachbarn zum Nachbarn, sondern substantiale oder das Wesen selbst sind, wodurch er zugleich zu erklären sucht, weßhalb die Griechen zur Bezeichnung der Personen den Namen hypostases (oder substantiae, wie Augustin übersetzt) wählten. Aus dem Gesagten wird die ganze Darstellung Augustin's klar werden, namentlich die folgende Stelle, aus der man mit Unrecht einen Einwand gegen die Wahrheit erhob, daß der Personenunterschied in Gott durch den Gegensatz der Relationen constituirt werde: Non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Nam si esse ad se dicitur, persona vero relative, sic dicamus tres personas, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, quemadmodum dicuntur aliqui tres amici, aut tres propinqui, aut tres vicini, quod sint ad invicem, non quod unusquisque eorum sit ad seipsum. Quapropter quilibet eorum est amicus duorum caeterorum, aut propinquus aut vicinus, quia haec nomina relativam significationem habent. Quid ergo? num placet ut dicamus Patrem personam esse Filii et Spiritus sancti, aut Filium personam esse Patris et Spiritus sancti? . . . Sed neque persona ita dici alicubi placet, neque in hac Trinitate, cum dicimus personam Patris, aliud dicimus quam substantiam Patris. Quocirca ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est (man bemerke wohl dieses Wort, worin klar ausgedrückt ist, daß der Vater vermöge der Relation sich vom Sohne unterscheidet, vermöge seines Wesens aber Hypostase d. h. substantiale Relation oder relative Substanz ist); ita et persona Patris non aliud quam ipse Pater est: ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum sanctum.

2) Vgl. oben S. 375, Note 2; S. 416, Note 1; S. 531, Note 3.

liege, sondern er bezeichnet dadurch nur die den Personenunterschied constituirenden Relationen als *subsistentiale*[1]); zugleich spricht er dadurch die *Incommunicabilität der Persönlichkeit* aus, kraft welcher eine jede Person sie selbst ist im Unterschied von den anderen Personen[2]).

4. Leicht beantwortet sich endlich die Frage, in welchem Sinne der Name *Person* den drei Personen *gemeinsam* ist. Es versteht sich von selbst, daß dieser Name nicht eine den drei Personen realiter gemeinsame Sache bezeichnet: denn nur das Wesen ist realiter den göttlichen Personen gemeinsam; die Persönlichkeit aber ist schlechthin incommunicabel[3]). Ebenso wenig kann davon die Rede sein, daß durch den gemeinsamen Namen *Person* die Persönlichkeit in Gott als etwas Allgemeines, etwa als Genus bezeichnet werde[4]); vielmehr ist der Name *Person* den drei göttlichen Personen (wie übrigens ebenso verschiedenen menschlichen Personen) *nur unserem Begriffe* nach gemeinsam, indem wir dadurch in einem Allgemeinbegriff das incommunicabele In- und Fürsichbestehen ausdrücken, das einer jeden der drei Personen in der ihnen eigenthümlichen Weise des Vater-, Sohn- und Geist-Seins eigen ist[5]).

1) So erklärt einfach und richtig *Thomas* die fraglichen Worte des heil. *Augustinus*: Hoc nomen, *persona*, dicitur ad se, non ad alterum, quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiae, quae est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit, quod significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi, quia in Deo non differt quod est et quo est. *S. Th.* 1, q. 29, a. 4, ad 1.

2) Profecto enim Pater est in se hic unus incommunicabiliter et proinde realiter distinctus a Filio et Spiritu sancto (quod idem valet de persona secunda et tertia); hoc autem est sub formali ratione relativi: hoc sensu *ad se dicitur et est* persona divina. *Franzelin*, De Deo trino, Thes. 24. p. 363 sq. Daselbst zeigt *Franzelin* auch, mit wie viel Unrecht sich die *Güntherianer* zur Begründung ihrer Lehre von „der Triplicirung der göttlichen Substanz" auf die fragliche Stelle *Augustin's* und ähnliche Stellen beriefen.

3) *S. Th.* 1, q. 30, a. 4, ad 1.

4) Licet sit communitas rationis et non rei, tamen non sequitur, quod in divinis sit universale, vel particulare, vel genus, vel species; tum quia neque in rebus humanis communitas personae est communitas generis vel speciei, tum quia divinae persona habent unum esse; genus autem, et species, et quodlibet universale praedicatur de pluribus secundum esse differentibus. *S. Th.* 1, q. 30, a. 4, ad 3.

5) Daher erklärt dieses Thomas folgendermaßen: Etiam in rebus humanis hoc nomen, *persona*, est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum. Nomina enim generum vel

§. 247.

Von der Dreiheit der Personen und der Einheit des Wesens. Von der richtigen Ausdrucksweise bezüglich dieses Geheimnisses[1]).

Das hier zu Sagende sind Folgerungen aus den in den beiden vorausgehenden Paragraphen betrachteten Wahrheiten, welche zugleich zur Beleuchtung und Sicherstellung derselben dienen.

I. Daß in Gott mehrere, und zwar drei Personen, nicht mehr und nicht weniger, sind, wie das Dogma lehrt, geht daraus hervor, daß in Gott mehrere[2]), und zwar drei[3]) real von einander verschiedene und somit personenconstituirende Relationen sind.

Durch den Namen Trinität wird eben diese Dreiheit der Personen, wie durch den Namen Einheit die Einheit des Wesens ausgedrückt[4]). In demselben Sinne wird Gott *Trinus*, nämlich den Personen, und *Unus*, nämlich dem Wesen nach genannt[5]).

---

specierum, ut homo, vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes . . . Sed individuum vagum, ut *aliquis homo*, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut sit scilicet per se subsistens distinctum ab aliis . . . Hoc tamen interest quod *aliquis homo* significat naturam, vel individuum ex parte naturae, cum modo existendi qui competit singularibus; hoc autem nomen, *persona*, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis ut unaquaeque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis. Et sic hoc nomen, *persona*, secundum rationem est commune tribus personis divinis. *S. Th.* 1, q. 30, a. 4, c.

1) *S. Th.* 1, q. 30. De pluralitate personarum in divinis; q. 31. De his quae ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis; q. 39. De personis ad essentiam relatis. *Suarez*, *De Trin.* l. 3 & 4. *Franzelin*, De Deo trin. Thes. 21—24. *Magnasco*, Instit. theol. tom. 2. Tr. 4, c. 3, q. 1, §. 3.

2) *S. Th.* 1, q. 30, a. 1, c.

3) *S. Th.* 1, q. 30, a. 2 c & ad 1.

4) Nomen Trinitatis in divinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine Trinitatis; quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminatè, significat hoc nomen, *Trinitas*, determinate. *S. Th.* 1, q. 31, a. 1, c.

5) Dagegen ist es selbstverständlich unstatthaft zu sagen: *Trinitas est trina*: . . . cum hoc quod dico trinum importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quod Trinitas sit trina, quia sequeretur, si Trinitas esset trina, quod tria essent supposita Trinitatis; sicut cum dicitur: *Deus est trinus*, sequitur quod sunt tria supposita deitatis. *S. Th.* 1, q. 31, a. 1, ad 5.

In demſelben Sinne werden die Ausdrücke: *una et trina Deitas; trina Unitas; una Trinitas* [1]), *Trinitas in Unitate, Unitas in Trinitate* [2]) gebraucht, indem immer die Einheit bezüglich des Weſens, die Dreiheit bezüglich der Perſonen ausgeſagt wird.

Dagegen ſoll man den Ausdruck *triplicitas*, weil er eine Theilung oder Vermehrung des Weſens oder Seins indiciren könnte, von Gott nicht gebrauchen [3]). Ebenſo wenig iſt zu ſagen *triplex* Deus oder *triplex* Deitas; wohl aber könnte man, da hier das Mißverſtändniß durch den Beiſatz ausgeſchloſſen iſt, von *triplex persona*, wie von *duplex processio* oder auch von *triplicitas in personis* [4]) reden. Doch iſt das ungebräuchliche Wort beſſer zu meiden.

Da die Perſonen in Gott von einander verſchieden ſind, ſo ſagen wir mit Recht, der Eine Gott ſubſiſtire in drei verſchiedenen Perſonen (Deus unus in tribus personis distinctis); dagegen iſt es unſtatthaft zu ſagen, die Gottheit oder Gott ſei in drei Perſonen unterſchieden (Deus distinctus in tribus personis), weil dieſes auf einen Unterſchied im Weſen hinweiſt [5]).

---

1) Cf. *Offic. SS. Trinit.*

2) Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur . . . Ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate veneranda sit. *Symb. Athan.* Wenn wir Trinitas in unitate ſagen, beziehen wir Trinitas auf die Perſonen, unitas auf das Weſen. Cum ergo dicimus *Trinitatem in unitate*, non ponimus numerum in unitate essentiae, quasi sit ter una, sed personas numeratas ponimus in unitate naturae, sicut supposita alicujus naturae dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus *Unitatem in Trinitate*, sicut natura dicitur esse in suis suppositis. *S. Th.* 1, q. 31, a. 1, ad 4.

3) Im Deutſchen iſt nicht nur das Wort dreifaltig in den Perſonen, ſondern auch einfach Dreifaltigkeit, gleichbedeutend mit Trinität, Dreiheit, durch unvordenklichen kirchlichen Gebrauch ſanctionirt. Das Wort triplex Deitas kommt auch mitunter bei den Vätern vor. An ſich kann triplex = trinus gebraucht werden; aber der nun feſtſtehende kirchliche Sprachgebrauch duldet es nicht. *Petav.* De Trin. l. 8, c. 9. Dreieinigkeit wird allgemein in rechtgläubigem Sinne gebraucht, obwohl das Wort Dreieinheit genauer wäre, da die göttlichen Perſonen nicht nur „einig" im Sinne von concors, ſondern Eins, unum ſind. Doch wird das Wort einig auch im Sinne von *unum* und *unus* gebraucht. Sancta Trinitas unus Deus iſt ganz allgemein in den alten deutſchen Gebetbüchern überſetzt: „Heilige Dreifaltigkeit, ein Einiger Gott!" Das lateiniſche Trinitas wird auch mit „triunitas" erklärt. Es drückt jedoch wirklich nur die „Dreiheit" der Perſonen aus. Cf. *S. Th.* 1, q. 31, a. 1, ad 1.

4) *Suarez*, De Trin. l. 3, c. 13.

5) *Bulla Auct. fidei* i. f. S. oben S. 450, Note 1.

Vermöge des Personenunterschiedes ist der Sohn ein Anderer, als der Vater, und der heilige Geist ein Anderer, als beide; nicht aber ein Anderes: denn das Masculinum bezieht sich auf die Person, das Neutrum auf das Wesen. Daher sagen wir auch, Vater und Sohn seien Eins (unum); nicht aber sie seien Einer (unus) [1]). Allerdings haben die Väter zuweilen auch durch das Neutrum die Personen bezeichnet; jedoch ist diese Redeweise zu meiden.

Ueberhaupt muß man von diesem höchsten Geheimnisse mit großer Vorsicht reden, namentlich alle Ausdrücke meiden, durch welche entweder die Arianische Behauptung eines Wesensunterschiedes oder die Sabellianische Leugnung des Personenunterschiedes nahe gelegt werden könnte, und sich daher an die von der Kirche förmlich approbirte und allgemein übliche theologische Ausdrucksweise halten [2]).

Zur Vermeidung des Arianismus soll man daher namentlich alle Ausdrücke meiden, die eine Theilung des Wesens oder eine Wesensverschiedenheit und eine daraus folgende Geschiedenheit, Trennung, Ungleichheit oder Unähnlichkeit der Personen ausdrücken könnten. Wo mitunter bei den Vätern solche Ausdrücke vorkommen, sind sie zwar in rechtgläubigem Sinne auszulegen, nicht aber nachzuahmen [3]).

---

1) Neutrum genus est informe; masculinum autem est formatum et distinctum, et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis, per masculinum autem et femininum aliquod suppositum determinatum in communi natura . . . Et ideo quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus quod Pater est alius a Filio, sed non aliud, et e converso dicimus quod sunt unum, sed non unus. *S. Th.* 1, q. 31, a. 2, ad 4. Wohl aber kann man sagen, wie wir unten noch näher sehen werden, die drei Personen seien der Eine Gott, *unus Deus:* denn hier wird vermöge des Beisatzes Gott dem Wesen nach als der Eine Gott bezeichnet, während *unus* ohne Beisatz von den Personen gebraucht, auf die Persönlichkeit sich bezieht.

2) Quia ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis, ut Hieronymus dicit (citatur autem 4 Sent. a Magist. dist. 13 i. f.), ideo cum de Trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum; quia ut Augustinus dicit, in 1. de Trin. c. 3 in princ. nec *periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur.* Oportet autem in his, quae de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperate inter utrumque procedentes, scilicet errorem Arii, qui posuit cum trinitate personarum trinitatem substantiarum, et errorem Sabellii qui posuit cum unitate essentiae unitatem personae. *S. Th.* 1, q. 31, a. 2, c.

3) Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen *diversitatis* et *differentiae*, ne tollatur unitas essentiae. Possumus autem uti nomine *distinctionis* propter oppositionem relativam (Cf. oben S. 571, Note 5). Unde sic ubi in aliqua scriptura authentica diversitas vel diffe-

Zur Vermeidung des Sabellianismus müssen wir uns vor allen jenen Ausdrücken hüten, welche irgend wie eine Leugnung des Personenunterschiedes andeuten könnten. Deßhalb sagen vielfach die Väter und Theologen, insbesondere Thomas, man soll Gott nicht *singularis*, *unicus*, *solitarius* nennen[1]). Der letztere Ausdruck ist, als eine Leugnung des Personenunterschiedes, unbedingt zu meiden. Das Wort unicus kann an sich allerdings gleichbedeutend mit unus von Gott dem Wesen nach[2]), wie auch selbstverständlich von jeder einzelnen Person gebraucht werden; jedoch ist ersteres besser zu meiden, da dieses Wort vielfach auch in der kirchlichen Latinität im Sinne von solitarius gebraucht wird[3]). Das gilt noch mehr bezüglich des Ausdruckes *singularis*, wenn er nicht durch einen Zusatz lediglich auf die Substanz beschränkt wird: denn allerdings ist Gott una singularis substantia[4]).

Erledigen wir hier noch kurz die Frage, in wie weit exclusive Bezeichnungen, namentlich die Bezeichnung allein (solus), mit den essentialen und den persönlichen Namen Gottes verbunden werden können.

Im categorematischen Sinne oder gleichbedeutend mit *solitarius* genommen, kann *solus* weder von Gott, noch von einer

---

rentia personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinae essentiae, vitandum est nomen *separationis* et *divisionis*, quae est totius in partes. Ne autem tollatur aequalitas, vitandum est nomen *disparitatis*. Ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen *alieni* et *discrepantis*. *S. Th.* 1, q. 31, a. c. Gleiches gilt von dem Worte *dispar*.

1) Ad vitandum vero errorem Sabellii vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentiae divinae. Unde Hilarius dicit, 7 de Trinit., non multum a fine: *Patrem et Filium singularem Deum praedicare sacrilegum est.* Debemus etiam vitare nomen *unici*, ne tollatur numerus personarum. Unde Hilarius in eod. lib. dicit, quod *a Deo excluditur singularitas, atque unici intelligentia.* Dicimus tamen *unicum Filium*, quia non sunt plures filii in divinis. Neque tamen dicimus *unicum Deum*, quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen *confusi*, ne tollatur ordo naturae a personis. Unde Ambrosius dicit, 1. de Fide loco ante cit.: *Neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est.* Vitandum est etiam nomen *solitarii*, ne tollatur consortium trium personarum; dicit enim Hilarius, 4 de Trin., ante med.: *Nobis neque solitarius neque diversus est Deus confitendus. S. Th.* 1, q. 31, a. 2, c. Vgl. oben S. 369, Note 3.

2) Vgl. oben S. 571, Note 3 und Bd. 3, §. 151.

3) Vgl. z. B. *Ps.* 24, 16: Quia unicus et pauper sum ego.

4) *Vatican.* Const. dogm. de fide. c. 1.

göttlichen Person ausgesagt werden[1]). Wohl aber kann solches im syncategorematischen Sinne geschehen, wonach das Wort allein ausspricht, daß eine essentiale Eigenschaft oder Thätigkeit nur Gott und keinem anderen Wesen, das nicht Gott ist, zukommt. So sagen wir, daß Gott allein Gott[2]), allein allmächtig, ewig, allein Schöpfer, Erlöser u. s. w. ist[3]). Da nun sowohl eine jede Person für sich, als auch die Trinität der Personen dieser allein wahre, allmächtige Gott und Schöpfer ist, so kann man in gleicher Weise sagen: der Vater, der Sohn, der heilige Geist, die Trinität ist der alleinige Gott, der allein Allmächtige u. s. w. Dagegen ist es unstatthaft, den exclusiven Terminus mit dem Namen der einen göttlichen Person so zu verbinden, daß dadurch die anderen Personen ausgeschlossen werden. Man darf also nicht sagen, der Vater allein, oder nur der Vater sei Gott, ewig, Schöpfer u. s. w.[4]). Wohl aber ist der Vater allein Vater, der Sohn allein Sohn.

Wenn mitunter in der heiligen Schrift oder in rechtgläubigen Schriften göttliche Namen oder Eigenschaften ausschließlich einer Person beigelegt scheinen, so darf es nicht in jenem falschen Sinne unter Ausschluß der anderen göttlichen Personen, sondern nur unter Einschluß derselben und von der Ausschließung alles Dessen, was nicht Gott ist, verstanden werden[5]), wie dieses auch die fraglichen Stellen meist ausdrücklich aussprechen[6]).

1) Es ist also nicht statthaft, zu sagen: Deus est solus; Pater oder Filius est solus. Cf. *Joann.* 8, 16: Solus non sum.

2) Cf. *1 Tim.* 1, 17. Regi saeculorum immortali et invisibili, soli Deo etc.

3) Haec dictio, *solus*, potest accipi ut categorematica vel syncategorematica. Dicitur autem dictio categorematica quae absolute ponit rem significatam circa aliquid suppositum, ut *albus* circa hominem, cum dicitur homo albus. Si ergo sic accipiatur haec dictio, *solus*, nullo modo adjungi potest alicui termino in divinis, quia poneret solitudinem circa terminum cui adjungeretur; et sic sequeretur Deum esse solitarium, quod est contra praedicta art. praec. Dictio vero syncategorematica dicitur quae importat ordinem praedicati ad subjectum, sicut haec dictio, *omnis*, vel, *nullus*; et similiter haec dictio, *solus*, quia excludit omne aliud suppositum a consortio praedicati . . . Et per hunc modum nihil prohibet hanc dictionem, *solus*, adjungere alicui essentiali termino in divinis, in quantum excluduntur omnia alia a Deo a consortio praedicati: ut si dicamus solus Deus est aeternus, quia nihil praeter Deum est aeternum. *S. Th.* 1, q. 31, a. 3, c. — 4) *S. Th.* 1, q. 31, a. 4.

5) Unde non est extendenda talis locutio, sed pie exponenda, sicubi inveniatur in authentica scriptura. *S. Th.* 1, q. 31, a. 4.

6) So wird z. B. den Worten im Gloria der heiligen Messe: Tu solus Dominus, tu solus altissimus, Jesu Christe, sofort beigesetzt: Cum s. Spiritu in gloria Dei Patris.

II. Die göttlichen Personen sind vermöge des Gegensatzes der Relationen von einander real, vom göttlichen Wesen aber nicht real, sondern nur *ratione ratiocinata* verschieden. Daher ist jede göttliche Person für sich — nicht minder als die drei Personen zusammen — dasselbe absolut einfache und untheilbare, numerisch Eine göttliche Wesen, derselbe Eine Gott.

Gerade darin besteht, wie wir wissen, das Wesen und der Kern des Trinitätsdogma's; das ist der Sinn der absoluten Consubstantialität der göttlichen Personen [1]). Auch diese Wahrheit ergibt sich aus dem Axiom, daß einzig nur der Gegensatz der Relationen einen realen Unterschied in Gott begründet: denn ein Gegensatz der Relation besteht zwar zwischen Person und Person, nicht aber zwischen Person und Wesen. Ueberdies ist die Wahrheit, daß in Gott zwischen Wesen und Person kein realer Unterschied besteht, eine nothwendige Folgerung aus der von Glauben und Vernunft gelehrten absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens [2]). Auch bedarf es zum Verständnisse unserer Wahrheit hier keiner näheren Entwickelung mehr, nachdem wir gezeigt haben, daß und wie die Relationen vermöge ihres Gegensatzes von einander verschieden, mit dem Wesen aber identisch [3]) und daß und wie eben durch diese ihre Identität mit dem Wesen die von einander verschiedenen Relationen wahrhaft Hypostasen oder Personen sind [4]).

In der Lehre von den Relationen haben auch bereits die Einwände des Rationalismus und der antitrinitarischen Häresien ihre Erledigung gefunden; daher können wir hier um so mehr von einer

---

1) Vgl. oben §. 235.

2) Considerantibus divinam simplicitatem quaestio ista (utrum in divinis essentia sit idem quod persona) in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra q. 3, a. 3, quod divina simplicitas hoc requirit, quod in Deo sit idem essentia et suppositum. *S. Th.* 1, q. 39, a. 1. Vgl. Bd. 3, §. 171 u. 172.

3) Vgl. oben §. 245.

4) Vgl. §. 246. Auch der heil. Thomas bezieht sich hier einfach auf seine in den q. 28 & 29 gegebenen Erörterungen. Sicut supra ostensum est, q. 28, a. 2, sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur, quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem, et tamen quod personae realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra, q. 29, a. 4, significat relationem prout est subsistens in natura divina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re sed ratione tantum. Comparata autem ad oppositam relationem habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres personae.

weiteren Erörterung derselben absehen, da wir am Schlusse der Trinitätslehre auf die Vernunftangemessenheit unseres Geheimnisses zurückkommen werden.

Nur die aus der realen Identität der Personen mit dem göttlichen Wesen sich ergebenden Regeln des richtigen theologischen Ausdruckes wollen wir hier näher in's Auge fassen.

III. Die Wahrheit, daß die drei göttlichen Personen und eine jede derselben mit dem absolut einfachen göttlichen Wesen identisch, drückt man auch durch die Formel aus, daß sie Eines Wesens, desselben Wesens seien, wodurch selbstverständlich nicht das Wesen als Inhaber der Personen gedacht wird, da ja umgekehrt die Suppositа Inhaber des Wesens sind. In letzterem Sinne könnte man sagen, daß die drei Personen dasselbe Wesen haben oder besitzen; jedoch wird dieser Ausdruck wegen der göttlichen Einfachheit hier, wie bei den göttlichen Eigenschaften, besser nicht gebraucht. Ueberhaupt dürfen wir nicht vergessen, daß alle Ausdrücke, die wir von Gott gebrauchen, den Creaturen und unserer menschlichen Vorstellungsweise entlehnt sind [1]).

Der Ausdruck, die göttlichen Personen seien aus dem göttlichen Wesen, ist durchaus zu meiden, weil die Partikeln *ex* oder *de* nicht die causa formalis, sondern die causa materialis oder die causa efficiens, resp. bezüglich göttlicher Personen den Ursprung derselben aus einer anderen göttlichen Person bezeichnen, daher einen realen Unterschied zwischen den durch diese Partikeln verbundenen Subjecten voraussetzen [2]). Wenn wir daher den Sohn Gott von

---

1) Das Alles erklärt Thomas folgendermaßen: Intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest, sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, a quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicujus specie per materiam individuatur, et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formae; propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcunque esse ejus cujus est forma, sicut sanitatem vel pulchritudinem esse hominis alicujus. Rem autem habentem formam non dicimus esse formae, nisi cum adjectione alicujus adjectivi quod designat illam formam, ut cum dicimus: ista mulier est egregiae formae; iste homo est perfectae virtutis. Et similiter, quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus unam essentiam esse trium personarum, et tres personas unius essentiae, ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formae. *S. Th.* 1, q. 39, a. 2, c.

2) Haec propositio *ex* vel *de* non designat habitudinem causae formalis, sed magis habitudinem causae efficientis vel materialis. Quae quidem

Gott nennen, so wird durch „Gott" nicht das göttliche Wesen, sondern es werden dadurch die göttlichen Personen bezeichnet, wie aus dem Folgenden sich noch näher ergeben wird.

IV. Da die göttlichen Personen mit dem göttlichen Wesen identisch sind, so versteht es sich von selbst, daß alle essentialen Namen, Attribute und Acte einer jeden der drei göttlichen Personen, wie der gesammten Trinität zuzuschreiben sind. Man kann also sowohl von jeder der drei Personen, als von der Trinität sagen, daß sie Gott oder die Gottheit, daß sie das absolute Sein, daß sie ewig, unendlich, allmächtig, die unendliche Wahrheit, Weisheit, Güte, Macht u. s. w. sei. Da aber hiernach die essentialen Namen sowohl dem Wesen, als den Personen beigelegt werden können, so muß man wohl Acht haben, daß man diese Namen so gebrauche, daß dadurch weder die Einheit des Wesens, noch die Mehrheit der Personen gefährdet, noch der herkömmliche Sprachgebrauch verletzt werde. Zu diesem Zwecke stellen die Theologen insbesondere folgende Regeln auf:

1. Die concreten und substantivischen Wesensnamen, namentlich die Namen Gott und Herr, weil sie das Wesen so wie es in seinem Suppositum ist bezeichnen, können, wie zur Bezeichnung des göttlichen Wesens, so auch zur Bezeichnung einer oder mehrerer der göttlichen Personen gebraucht werden. Daher der Satz: *Nomina concreta essentialia supponunt pro persona.* Ob nun ein solcher Name das Wesen oder eine Person bedeutet, ist dem Zusammenhange der Rede zu entnehmen. So bezeichnet *Gen.* 1, 1: Creavit Deus coelum et terram, das Wort *Deus* das in den drei Personen subsistirende göttliche Wesen; während *Joann.* 3, 17: Misit Deus Filium suum in mundum, das Wort *Deus* die Person des Vaters bezeichnet. *Ps.* 109: Dixit Dominus Domino meo, bezeichnet *Dominus* im Nominativ die erste, im Dativ die zweite Person [1]).

causae in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causae. Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum; aliquid est tamen sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus tres personas unius essentiae, significando essentiam in habitudine formae, non ostenditur aliud esse essentia quam persona, quod ostenderetur, si diceremus tres personas ex eadem essentia. *S. Th.* 1, q. 39, a. 2, ad 5.

1) . . . quia nomen, *Deus,* significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut hoc nomen, *homo,* humanitatem significat in supposito, . . . hoc nomen, *Deus,* ex modo significandi habet, ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen, *homo.* Quandoque ergo hoc nomen, *Deus,* supponit pro essentia, ut cum dicitur: *Deus creat;* quia hoc prae-

2. Die abstracten Substantiva dagegen, wie namentlich der Name Gottheit, bezeichnen unserem Begriffe nach in *sensu formali* nur das göttliche Wesen. Daher können sie nicht zur Bezeichnung der Person gebraucht werden (non supponunt pro persona). Obwohl daher der Sache nach Gott und Gottheit dasselbe sind, da in Gott zwischen Wesen und Suppositum ein realer Unterschied nicht besteht, so drückt doch der abstracte Name Gottheit formaliter das Wesen im Unterschiede von dem Suppositum aus. Demgemäß kann man zwar sagen: *Deus Deum generat*, wie wirklich der Sohn im Glaubensbekenntnisse Gott von Gott genannt wird; dagegen ist es unstatthaft zu sagen: *Divinitas* oder *essentia generat* oder *generatur*[1]), wie das *Lateranense IV* ausdrücklich erklärt hat.

Allerdings werden von den Vätern mitunter auch abstracte Namen zur Bezeichnung der göttlichen Personen gebraucht; allein obwohl der orthodoxe Sinn dieser Ausdrücke außer Zweifel steht, so ist es doch besser, sich derselben zu enthalten[2]).

Hievon ist zu unterscheiden die Appropriation, kraft deren Namen und Attribute des Wesens den Personen ratione similitudinis zugeeignet werden[3]).

Noch möge hier bezüglich der abstracten Wesensnamen Natur, Wesen und Substanz bemerkt werden, daß zwar zwischen denselben bezüglich Gottes kein Unterschied ist, wie der kirchliche Sprach-

---

dicatum competit subjecto ratione formae significatae, quae est deitas. Quandoque vero supponit pro persona, vel una tantum, ut cum dicitur: *Deus generat;* vel duabus, ut cum dicitur: *Deus spirat;* vel tribus, ut cum dicitur: *Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria. S. Th.* 1, q. 39, a. 4, c.

1) Ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi . . . Licet autem secundum rem sit idem Deus quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen, *Deus,* quia significat divinam essentiam in habente, ex modo suae significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona. Et sic ea, quae propria sunt personarum, possunt praedicari de hoc nomine, *Deus,* ut dicatur, quod Deus est genitus vel generans, sicut dictum est art. praec. Sed hoc nomen, *essentia,* non habet ex modo suae significationis quod supponat pro persona, quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea, quae sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiae attribui. Significaretur enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis. *S. Th.* 1, q. 39, a. 5, c.

2) *S. Th.* 1, q. 39, a. 4, ad 1.

3) Vgl. unten §. 250.

gebrauch lehrt und aus der Natur der Sache sich ergibt; daß aber nichtsdestoweniger die Namen Wesen und Substanz adäquater sind, als der Name Natur, und der Name Substanz adäquater als Wesen, da Natur nicht blos die Wesenheit als Princip der Thätigkeit, sondern auch ein nicht wesenhaftes Thätigkeitsprincip bezeichnen[1]), Wesen aber auch einen weiteren Sinne haben kann.

3. Obwohl die das Wesen bezeichnenden Substantiva *in concreto* zur Bezeichnung der Personen gebraucht werden können, so darf dieses dennoch nicht in der Mehrzahl, wie solches allerdings bei den lediglich die Person oder das Suppositum bezeichnenden Ausdrücken statthaft ist, sondern nur in der Einzahl *(singulariter)* geschehen[2]): denn in der Mehrzahl gebraucht, würden diese Namen, namentlich der Name Gott oder Herr, eine Vervielfältigung des Wesens aussprechen; das Wesen wird aber nur in den Geschöpfen nach der Zahl der Suppositа vervielfältigt, nicht aber in Gott[3]).

4. Die essentialen Adjectiva, da sie unserem Begriffe und unserer Ausdrucksweise nach nicht die Substanz, sondern nur ein Accidenz bezeichnen, Accidenzien aber dem Suppositum eigen sind, könnten aus diesem Grunde an sich von den Personen auch *in plurali* ausgesagt werden[4]). Da jedoch diese Adjectiva auch

---

1) Davon schreibt Thomas: Quia natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur, possunt dici aliqua unius naturae, quae conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia; sed unius essentiae dici non possunt nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur, quod tres personae sunt unius essentiae, quam si diceretur, quod sunt unius naturae. *S. Th.* 1, q. 39, a. 2, ad 3.

2) Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres Dii, sed unus Deus. Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus sanctus. Et tamen non tres Domini; sed unus est Dominus. Quia, sicut singillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana veritate compellimur: ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur. *Symb. Athan.*

3) Vgl. die folgende Note.

4) Nominum essentialium quaedam significant essentiam substantive, quaedam vero adjective. Ea quidem quae substantive essentiam significant, praedicantur de tribus personis singulariter tantum, et non pluraliter; quae vero adjective essentiam significant, praedicantur de tribus personis in plurali. Cujus ratio est, quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiae, nomina vero adjectiva significant aliquid per modum accidentis quod inhaeret subjecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem; unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto

substantivisch verstanden werden können, so soll man es vermeiden, die essentialen Adjectiva im Plural von Gott zu gebrauchen, sie vielmehr gerade so, wie die Substantiva: Gott, Herr, nur singulariter von den göttlichen Personen aussagen, wie auch das Athanasianum pure et simpliciter vorschreibt[1]). Nur wenn

---

suscipiunt unitatem vel multitudinem; et ideo in adjectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum supposita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, praedicantur de pluribus in singulari, non autem si sint adjectiva; dicimus enim quod multi homines sunt collegium, vel exercitus, aut populus; dicimus autem quod plures homines sunt collegiati. In divinis autem essentia divina significatur per modum formae, ut dictum est art. praec. et q. 3, a. 3, quae quidem simplex est, et maxime una, ut supra ostensum est q. 3, a. 7, et q. 2, a. 4. Unde nomina significantia divinam essentiam substantive singulariter et non pluraliter de tribus personis praedicantur. Haec igitur est ratio, quare Socratem et Platonem et Ciceronem dicimus tres homines: Patrem autem et Filium et Spiritum sanctum non dicimus tres Deos, sed unum Deum; quia in tribus suppositis humanae naturae sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia. Ea vero quae significant essentiam adjective, praedicantur pluraliter de tribus propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres aeternos, et increatos et immensos, si adjective sumantur. Si vero substantive sumantur, dicimus unum increatum, immensum et aeternum, ut Athanasius dicit in symbolo fidei. *S. Th.* 1, q. 39, a. 3, c.

1) Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus sanctus. Aeternus P., aeternus F., aeternus Sp. S. Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus; sicut non tres increati, nec tres immensi; sed unus increatus, et unus immensus. Similiter omnipotens P., omnipotens F., omnipotens Sp. S. Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. *Symb. Athan.* Daß das Athanasianum diese Ausdrücke, die an sich zulässig sind, verpönt, erklärt sich daraus, daß sie von den Arianern mißbraucht wurden. Uebrigens gibt dasselbe Symbolum zu erkennen, daß sie auch in einem rechtgläubigen Sinne gebraucht werden können, namentlich wenn man durch einen Beisatz sie ausdrücklich auf die Personen bezieht. So sagt es: totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. Bei den heiligen Vätern finden sich nicht wenige Stellen, in welchen nicht nur essentiale Adjectiva, sondern auch Substantiva von den göttlichen Personen im Plural gebraucht werden, indem z. B. die drei Personen drei Lichter, drei Güten, drei Heiligkeiten, drei Leben, drei Glorien genannt werden. So Gregor von Nazianz. Vgl. *Petav.* De Trin. l. 8, c. 8. Der orthodoxe Sinn solcher Stellen kann keinem Zweifel unterliegen. Allein je länger um so mehr stellte sich die strengere und genauere Redeweise und Regel fest, wie sie der heil. Augustin wiederholt ausspricht: Hoc solo numerum insinuant quod ad invicem sunt, non quod ad se sunt . . . Quia enim Deus Pater ad se est Deus simul cum Filio et Spiritu sancto, non

man durch einen Beisatz jeden Zweifel darüber ausschließt, daß die fraglichen Adjectiva nicht substantivisch, sondern adjectivisch genommen und lediglich auf die Personen bezogen sind, ist der Gebrauch des Pluralis ohne Gefahr. Es ist daher wohl der Ausdruck zu meiden, daß drei Ewige, Unerschaffene u. s. w. seien, dagegen ist zu sagen: Es sind drei ewige, unerschaffene, unendliche Hypostasen, Personen, Suppositа.

V. Die Theologen haben ausführlich die Frage behandelt, ob und inwiefern die transcendentalen Prädicamente[1]) nach der Zahl der göttlichen Personen multiplicirbar seien. Daß solches an sich und im Allgemeinen möglich ist, ergibt sich von selbst daraus, daß die transcendentalen Prädicamente eben als solche auf keine besondere Art des Seins beschränkt sind, daher nicht nur den Substanzen als solchen, sondern auch den Hypostasen als solchen beigelegt werden können. Doch gehen wir auf das Einzelne ein.

1. Da die Personen resp. Relationen real von einander verschieden und somit relative Realitäten sind, alles Reale aber ein Ding, eine *res* ist, so ist es unbestritten, daß man die drei Personen, oder, was dasselbe, die personenconstituirenden Relationen als drei Dinge, tres res, bezeichnen kann[2]). Da *aliquid* mit res in diesem weiteren Sinne gleichbedeutend ist, so kann man auch von einem dreifachen aliquid in Gott reden[3]). Dasselbe ist auch von dem

sunt tres dii; quia ad se est omnipotens simul cum Filio et Spiritu sancto, non sunt tres omnipotentes. *In Joann.* Tr. 39. Sicut non dicimus tres essentias, ita non dicimus tres magnitudines, neque tres magnos . . . Hoc et de bonitate (wenn jedoch Güte nicht moralische, sondern eine transcendentale Eigenschaft ist, vgl. unten), et de aeternitate, et de omnipotentia dictum sit, omnibusque omnino praedicamentis, quae de Deo possunt pronuntiari, quod ad seipsum dicitur. *De Trin.* 5, 8. Diese Regel spricht auch das Glaubensbekenntniß des Toletan. XI aus. S. oben S. 393 ff.

1) D. h. die allem irgend wie Seienden zukommenden Seinsbestimmungen: ens, res, aliquid, unum, verum, bonum. Ratione verschieden, sind sie der Sache nach dasselbe. Vgl. *Thom.* QQ. disp. De verit. q. 1, a. 1, c. *Zigliara*, Log. l. 1, c. 1, a. 4.

2) So sagt Augustinus De doctr. christ. 5: Res, quibus fruendum est, sunt Pater, et Filius et Spiritus sanctus. Deßgl. Anselmus De incarn. 3: Nihil prohibet duas personas Patrem et Filium dicere duas res, si tamen intelligatur cujusmodi sunt. — Hoc nomen, *res*, sagt Thomas, est de transcendentibus. Unde secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter praedicatur in divinis; secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter praedicatur. *S. Th.* 1, q. 39, a. 3, ad 3.

3) Solemus enim dicere rem, quidquid aliquo modo dicimus esse aliquid, qui autem de Deo Patrem, Filium et Spiritum sanctum dicit, aliquid dicit. *Anselm.* De incarn. Verbi 3.

Ausdruck *ens* und *entitas* (wohl zu unterscheiden von essentia) zu sagen; jedoch findet Thomas[1]) bei dem Ausdruck ens, da er von esse abgeleitet ist, ein gewisses Bedenken. Daher ist rathsam, diesen Ausdruck, und auch die anderen, durch den Beisatz „relativ" näher zu bestimmen und also zu sagen, daß in Gott wie unum esse absolutum, so una res[2]) absoluta, unum ens absolutum, und wie ein dreifaches esse relativum auch tres res relativae, tria entia relativa seien[3]); wobei wir nimmer vergessen dürfen, daß das relative und absolute Sein in Gott nur ratione ratiocinata, nicht aber real verschieden ist und mithin das absolut einfache und unendliche göttliche Sein Alles, was wir in dem Begriffe des absoluten und in dem Begriffe des relativen Seins denken, in voller Wahrheit in sich schließt[4]).

2. Eine Controverse bestand darüber, ob den drei göttlichen Personen auch drei persönliche oder relative Existenzen zuzuschreiben seien. Wenn man mit Richard von St. Victor die Hypostase als *incommunicabilis existentia* definirt, muß man selbstverständlich auch eine dreifache incommunicabele Existenz in Gott bekennen, dieses Wort vollkommen gleichbedeutend mit *individua*[5]) *subsistentia* nehmend. Indem aber die Thomisten *subsistentia* und *existentia* unterschieden, weil in ersterer, nicht aber auch in letzterer das Fürsichsein im Unterschied von anderen ausgedrückt ist, lehren sie in Gott nur Eine (absolute) Existenz, kraft deren die Relationen und Personen existiren[6]). Andere Theologen, wie Scotus,

1) *In 1 Dist.* 25, a. 4. — Uebrigens lautet sein *S. Th.* 1, q. 39, a. 3, ad 3 (s. oben S. 581, Note 2) ausgesprochener Grundsatz ganz allgemein von allen transcendentalen Prädicamenten.

2) Cf. *Lat.* IV c. 2 oben S. 437, Note 3.

3) *Suarez*, De Trin. lib. 3, c. 6.

4) Vgl. *Franzelin*, De Deo Trino. Thes. 21.

5) Das Substantiv *individuum* von den göttlichen Personen zu gebrauchen, ist unzulässig, da es Sprachgebrauch ist, dieses Wort vom Wesen zu verstehen.

6) So sagt auch der heil. Thomas: Quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personae praeter esse naturae: et ideo tres personae non habent nisi unum esse. *S. Th.* 3, q. 17, a. 2, ad 3. Noch genauer *De potent.* q. 8, a. 2, ad 11. In divinis nullo modo est esse nisi essentiae, sicut nec intelligere, nisi intellectus; et propter hoc, sicut in Deo est tantum unum intelligere, ita etiam unum esse. Et ideo nullo modo concedendum est, quod aliud sit esse relationis in divinis, et aliud essentiae. Ratio autem non significat esse, sed esse quid, id est quid aliquid est. Unde duae rationes unius rei non demonstrant duplex esse ejus; sed demonstrant quod dupliciter de illa re potest dici quid est; sicut de puncto potest dici, quid est sicut principium et ut finis, propter diversam rationem principii et finis.

Suarez, sind der Meinung, daß nichts im Wege stehe, nicht nur von Einer absoluten Existenz des Wesens, sondern auch von drei relativen Existenzen der Personen zu reden, da Existenz nichts Anderes, als die Wirklichkeit bezeichne, die Relationen und Personen aber wirklich und der Relation nach von einander, vom Wesen aber nur ratione ratiocinata verschieden sind[1]). Wenn man näher zusieht, so besteht zwischen beiden einander scheinbar entgegengesetzten Meinungen kein Unterschied. Denn wie zwischen Person und Wesen, besteht auch zwischen der relativen Existenz der Personen und der absoluten Existenz des Wesens kein realer Unterschied und löst sich auch hier jede Schwierigkeit dadurch, daß wir erkennen, daß das unendliche göttliche Sein in seiner absoluten Einfachheit wahrhaft und per eminentiam dem entspricht, was wir in dem Begriffe des Wesens und in dem Begriffe der Relationen denken.

3. Aehnlich verhält es sich mit der Controverse, ob die transcendentalen Seinsbestimmungen der Einheit, Wahrheit und Güte oder Vollkommenheit nur dem Wesen, oder auch den Personen eignen, und man daher nicht nur von Einer essentialen Einheit, Wahrheit und Güte, sondern auch von drei relativen oder persönlichen unitates, veritates und bonitates sive perfectiones reden dürfe. Richtig verstanden, kann die Bejahung dieser Frage wohl keinem Anstand unterliegen; auch ist damit, wie wir später sehen werden, die Gleichheit der göttlichen Personen keineswegs unverträglich[2]). Jedoch ist es besser, und namentlich im populären Unterricht geboten, nur der in den Lehrdefinitionen der Kirche vorkommenden und allgemein üblichen Ausdrücke sich zu bedienen, dagegen aller ungewöhnlichen, dem allgemeinen Verständniß irgend welche Schwierigkeit bietenden und deßhalb vielleicht irreführenden Ausdrücke sich zu enthalten.

VI. Betrachten wir endlich noch, in wie weit und in welchem Sinne Zahlen auf Gott Anwendung leiden[3]). Schrift und Kirche

---

1) Atque hinc tandem fundatur principalis ratio pro hac sententia, quia existentia nihil aliud est, quam actualis entitas, vel si ita loqui velimus, nihil aliud est, quam actualitas ipsius entitatis, sed tres proprietates personales ac divinae sunt tres entitates actuales realiter inter se distinctae, et ratione ab entitate essentiae; ergo sunt tres existentiae relativae realiter inter se distinctae, et ratione ab existentia essentiae. *Suarez*, De Trin. l. 3, c. 5, nr. 8.

2) *Suarez*, De Trin. l. 3, c. 7—9.

3) *S. Th.* 1, q. 30, a. 3: Utrum termini numerales ponant aliquid in Deo. *De potent.* q. 9, a. 7. *Petav.* De Trin. l. 4, c. 13; l. 8, c. 9. *Ruiz*, De Trin. Disput. 37.

bedienen sich der Einzahl sowohl um die Einzigkeit[1]) und Einheit[2]) des göttlichen Wesens[3]), als um die ununterschiedene Einheit einer jeden der göttlichen Personen[4]), der Mehrzahl[5]) aber, um den Unterschied der Personen von einander auszudrücken[6]).

Hieraus ist klar, in welchem Sinne Einheit und Zahl von Gott ausgesagt werden, in welchem Sinne nicht. Schon in der Lehre von der Einheit Gottes[7]) haben wir gesehen, daß jene Zahl, welche unter die Kategorie der Quantität fällt, auf Gott nicht angewendet werden kann; es sei denn metaphorisch, wie man auch von der Höhe und Tiefe u. s. w. Gottes redet[8]). Wohl aber können und müssen wir die transcendentale Einheit und Mehrheit oder Zahl auf Gott anwenden. So besagt aber die Einheit nichts Anderes, als die Ungetheiltheit dessen, von dem sie prädicirt wird, und fügt insofern demselben nichts hinzu. Wenn wir daher das göttliche Wesen als Eins bezeichnen, und wenn wir ferner sagen, daß Ein Vater und Ein Sohn und Ein heiliger Geist ist, und daß eine jede Person eben Eine Person ist, so drücken wir damit nichts Anderes aus, als daß das Wesen und eine jede Person in sich selbst ungetheilt ist. Wenn wir aber die Personen zählen, sie als mehrere, in specie als drei bezeichnen, so sagen wir, daß eine jede Person in sich selbst eins und von den anderen Personen der Persönlichkeit nach verschieden ist[9]).

---

1) In diesem Sinne sagen wir: es ist nur Ein Gott. Davon handelt Bd. 3, §. 151—154.

2) Vgl. oben S. 440, Note 4.

3) In diesem Sinne bekennen wir „in essentia unitas". *Praef. de Trin.*

4) Davon sagt das *Athanas.*: Unus ergo Pater, non tres patres; unus Filius, non tres filii; unus Spiritus sanctus, non tres spiritus sancti.

5) So wenn die heilige Schrift sagt, daß Vater und Sohn zwei, Vater, Sohn und Geist drei (Zeugen) sind. *Joann.* 8, 16; *1 Joann.* 5, 7.

6) Daher sagt das *Toletan.* XI: Trinitas . . . nec recedit a numero, nec capitur numero. In relatione enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero substantia quid enumeratum sit, non comprehenditur. Ergo in hoc solo numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt. Die Worte sind der Hauptsache nach aus *August.* in Joann. tr. 39.

7) Bd. 3, §. 151.

8) Termini numerales, secundum quod veniunt in praedicationem divinam, non sumuntur a numero, qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur, nisi metaphorice sicut et aliae proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia; sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. *S. Th.* 1, q. 30, a. 3, c.

9) Multitudo autem sic accepta, fährt Thomas nach den in der vorher-

Was aber das Verhältniß der Personen zum Wesen betrifft, so wissen wir, daß beides der Sache nach identisch und nur unserem Begriffe nach verschieden ist. Daher ist eine jede Person und sind alle drei Personen real identisch mit dem absolut Einen und einfachen göttlichen Wesen. Es steht also keineswegs die Dreiheit der Personen zu der Einheit des Wesens in einem Gegensatz, da ja zwischen beiden kein realer Unterschied besteht, wohl aber unterscheiden sich die Personen dreifach von einander durch den Gegensatz der Relationen und ist jede in sich selbst eins und von den anderen verschieden und insofern zählbar: drei relativ von einander verschiedene transcendentale Einheiten oder eine Dreiheit von relativ verschiedenen Personen, nimmermehr aber drei Wesen. Insofern ist ganz richtig, was nach Ambrosius der Lombarde sagt, daß die Einheit und Zahl in Gott lediglich etwas negire: nämlich die Einheit den Unterschied im Wesen, die Mehrheit resp. Dreiheit die Unterschiedslosigkeit bezüglich der verschiedenen Personen. Es steht also die Einheit des Wesens zu der Dreiheit der Personen und es stehen die drei Personen zu einander nicht in einem quantitativen, nicht in einem endlichen Zahlenverhältniß, als ob die drei Personen Theile der Einheit wären, oder die Einheit die Summe der drei Personen. Wohl ist die numerische Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen ein Geheimniß, aber es enthält keinen Widerspruch gegen Mathematik und Metaphysik; der Grund seiner Unbegreiflichkeit aber liegt einzig in der alle unsere Begriffe übersteigenden Vollkommenheit des göttlichen Seins, das in seiner einfachen Unend-

---

gehenden Note angeführten Worten weiter, hoc modo se habet ad multa de quibus praedicatur, sicut unum, quod convertitur cum ente, ad ens. Hujusmodi autem unum, sicut supra dictum est, q. 11, a. 1, cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens, nisi negationem divisionis tantum; unum enim significat ens indivisum. Et ideo, de quocunque dicatur unum, significatur illa res indivisa . . . Et eadem ratione cum dicuntur res multae, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem, qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens, et similiter unum quod est principium illius numeri. Termini ergo numerales in divinis significant illa de quibus dicuntur, et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est loc. cit. et quantum ad hoc veritatem dixit magister in Sententiis l. c. (1, dist. 24), ut cum dicimus: essentia est una, ibi unum significat essentiam indivisam; cum dicimus: persona est una, significat personam indivisam; cum dicimus: personae sunt plures, significantur illae personae et indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est, ut ex unitatibus constet. *S. Th.* 1, q. 30, a. 3, c.

lichkeit die absolute Einheit des Wesens und den relativen Unterschied der Personen in sich schließt[1]).

§. 248.

Von den Notionen im Allgemeinen[2]).

I. Unter Notionen versteht man jene Eigenschaften oder Eigenthümlichkeiten, wodurch wir die einzelnen göttlichen Personen erkennen und von einander unterscheiden[3]). Denn da es uns nach der endlichen Weise unseres Erkennens nicht möglich ist, das Göttliche so, wie es ist, in seiner absoluten Einfachheit, zu begreifen; so bedürfen wir verschiedener, den Creaturen entnommener, theils affirmativer, theils negativer Begriffe, um es einigermaßen zu erfassen. Das gilt, wie von der Erkenntniß des göttlichen Wesens, welches wir durch die essentialen Attribute (proprietates essentiales) erkennen[4]), auch von der Erkenntniß der göttlichen Personen, deren Eigenthümlichkeit wir eben nur durch die abstracten Begriffe der Notionen erfassen[5]).

---

1) Haec Trinitas unus est Deus; nec ideo non simplex, quia Trinitas. Neque enim propter hoc naturam istam boni simplicem dicimus, quia Pater in ea solus, aut solus Filius, aut solus Spiritus sanctus; aut vero sola est ista nominis Trinitas sive subsistentia personarum, sicut Sabelliani haeretici putaverunt; sed ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. *Augustin.* Civ. Dei l. 11, c. 10.

2) *S. Th.* 1, q. 32, a. 2—4. *Petav.*, De Trin. l. 5, prooem. *Suarez*, De Trin. l. 5, c. 9 & 10. *Franzelin*, De Trin. Thes. 26, Schol.

3) Notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. *S. Th.* 1, q. 32, a. 3, c.

4) Vgl. Bd. 3, §. 168.

5) Sicut ostensum est supra, q. 3, a. 3, ad 1 praecipue, et q. 13, a. 1, divinae simplicitati non praejudicat quod in divinis utamur nominibus concretis et abstractis, quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quod in se est, considerandam; et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat, id est secundum quod inveniuntur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit; in quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis utimur, ad significandum vero res subsistentes utimur nominibus concretis. Unde et divina . . . ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus, ratione vero subsistentiae et complementi, per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cum dicimus deitatem et Deum, vel sapientiam et sapientem; sed etiam personalia, ut dicamus paternitatem et patrem. *S. Th.* 1, q. 32, a. 2, c.

Wenn auch dieser allgemeine Name in der heiligen Schrift nicht vorkommt, so doch die Sache, indem uns ja die heilige Schrift, wie wir im Schriftbeweis ausführlich sahen, eben nur dadurch einen Begriff von den göttlichen Personen gibt, daß sie deren Eigenthümlichkeit in mannigfaltiger Weise bezeichnet[1]). Die Väter aber haben zu deren allgemeiner Bezeichnung eine Reihe verschiedener Ausdrücke angewendet[2]).

Daß wir nämlich die Eigenthümlichkeit der Personen durch die abstracten Namen der Notionen bezeichnen, liegt in der Natur unseres menschlichen Erkennens. Die concreten Namen der Personen reichen nicht aus. Das ergibt sich schon daraus, daß derselben Person mehrere Notionen zukommen, die im concreten Namen der Person nicht genügend ausgedrückt sind und werden können. So sind dem Vater drei Notionen eigen und ist es namentlich nothwendig, daß nicht nur seine Beziehung zum Sohne, sondern auch seine Beziehung zum heiligen Geiste ausgedrückt werde, was eben durch die Notionen geschieht[3]).

II. Da der Unterschied der göttlichen Personen einzig auf den *relationes originis* beruht, so ist klar, daß die Notionen entweder

---

1) Licet de notionibus non fiat mentio in s. Scriptura, fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto. *S. Th.* 1, q. 32, a. 2, ad 1.

2) Die griechischen Väter nennen sie: ἰδιώματα, γνωρίσματα, γνωριστικὰς ἰδιότητας, σημεῖα, ἰδιάζοντας χαρακτῆρας, τὸ ἰδιάζον τῶν χαρακτήρων, γνωριστικὰ τῆς κατὰ τὴν φύσιν ἰδιότητος σημεῖα, χαρακτηριστικὰ τῶν ὑποστάσεων ἰδιώματα, προσώπων ποιότητας u. s. w. Auch der Ausdruck μόρφη, σφραγὶς kommt vor, wie auch Tertullian den Ausdruck forma hat — *Adv. Prax.* 2. S. oben S. 309, Note 1. Weil die Notionen auf den *relationes* originis beruhen, nennen sie die Griechen auch ἰδιότητας σχετικάς und die Lateiner proprietates relativas. Der von den späteren Theologen vorzugsweise gebrauchte Ausdruck notio ist auch bereits den Vätern eigen, namentlich Augustin: Alia notio est, qua intelligitur genitor, alia qua ingenitus. *De Trin.* l. 5, c. 5. *Petav.* De Trin. l. 4, prooem.

3) Quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona Patris ad personam Filii et ad personam Spiritus sancti; non autem una relatione, quia sic sequeretur quod etiam Filius et Spiritus sanctus una et eadem relatione referrentur ad Patrem; et sic, cum sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur quod Filius et Spiritus sanctus non essent duae personae ... Unde secundum duas relationes Filii et Spiritus sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde cum non sit nisi una Patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quae dicuntur proprietates et notiones. *S. Th.* 1, q. 32, a. 2, c.

mit diesen selbst zusammenfallen oder doch auf sie zurückzuführen sind. Hieraus ergeben sich die fünf Notionen, welche von Vätern und Theologen allgemein angenommen, von den kirchlichen Lehrentscheidungen im Einzelnen ausgesprochen und vom Athanasianischen Symbolum kurz zusammengestellt sind[1]): die Vaterschaft (paternitas), die Sohnschaft (filiatio, fileitas), die active Spiration (spiratio activa, spiratio communis), die passive Spiration (spiratio passiva, processio) und die Innascibilität (innascibilitas)[2]). Von diesen fallen die vier ersten mit den Relationen selbst zusammen; die letzte aber geht auf die Paternität und weiterhin auf die active Spiration zurück: denn darin, daß der Vater vermöge der Generation Princip des Sohnes und vermöge der Spiration Princip des heiligen Geistes ist, liegt eingeschlossen, daß er selbst keine andere göttliche Person zum Principe hat[3]).

Des Näheren bestimmen sich demnach die Notionen einer jeden Person durch die Beantwortung der Frage: ob diese Person von einer anderen ausgeht, und von wem, und durch welche Procession; welche andere Person oder Personen sie producirt, und durch welche Production. Hiernach wird der Vater aus drei Notionen erkannt: er geht von keiner anderen Person aus; deßhalb

---

1) Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. *Symb. Athan.*

2) Divinae personae . . . multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet *a quo alius* et *qui ab alio:* et secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc quod sit ab alio, sed per hoc quod a nullo est; et sic ex hac parte ejus notio est *innascibilitas.* Sed in quantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter, quia in quantum Filius est ab eo, innotescit notione *paternitatis;* in quantum autem Spiritus sanctus est ab eo, innotescit notione *communis spirationis.* Filius autem potest innotescere per hoc quod est ab alio nascendo, et sic innotescit per *filiationem;* et per hoc quod est alius ab eo, scilicet Spiritus sanctus, et per hoc innotescit eodem modo sicut et Pater, scilicet *communi spiratione.* Spiritus autem sanctus innotescere potest per hoc quod est ab alio, vel ab aliis, et sic innotescit *processione;* non autem per hoc, quod alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo. *S. Th.* 1, q. 32, a. 3, c.

3) Nam innascibilitas non est relatio, nisi per reductionem. *S. Th.* 1, q. 32, a. 3, c. Cum *genitum* in divinis relationem importet, *ingenitum* etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quod Pater ingenitus distinguatur a Filio genito secundum substantiam, sed solum secundum relationem, in quantum scilicet relatio Filii negatur in Patre. *S. Th.* 1, q. 33, a. 4, ad 3.

wird er a potiori, wenn man so sagen will[1]), *ingenitus* und die betreffende Notion *innascibilitas* genannt; er producirt den Sohn durch die Generation, und deßhalb ist ihm die *paternitas* eigen; er spirirt mit dem Sohne den Geist, und deßhalb ist die *spiratio activa communis* seine dritte Notion. Der Sohn geht vom Vater durch die Zeugung aus und spirirt in ungetheilter Einheit mit dem Vater den Geist; deßhalb wird er an den beiden Notionen der *filiatio* und der *spiratio activa communis* erkannt. Dem heiligen Geiste aber ist nur Eine Notion eigen, die passive Spiration. Daß von ihm keine weitere Person ausgeht, wurde nie als eine besondere Notion betrachtet, und mit Recht: denn dieses ist nicht, wie die Innascibilität, eine positive Würde, sondern eine reine Negation[2]); daher läßt sich auch dieselbe keineswegs, wie jene, auf eine Relation reduciren. Der Vater ist non natus, weil er das Princip der beiden anderen Personen ist; daß dagegen vom heiligen Geiste keine andere Person ausgeht, ist nicht eine aus der passiven Spiration entspringende besondere Würde, vielmehr ist seine ganze Würde darin beschlossen, daß er die vom Vater und Sohn durch die gemeinsame Liebe ausgehende Person und eben deßhalb, so zu sagen, die Vollendung der Trinität ist[3]).

III. Da nur der Gegensatz der Relation einen realen Unterschied in Gott setzt, so ist klar, daß sich die Notionen von den Personen (dasselbe gilt von den Relationen und Processionen) und dem Wesen, und deßgleichen die Notionen derselben Person von einander nur virtualiter (ratione

---

1) Daß der Vater ingenitus genannt wird, hat den historischen Grund, daß dieser Name zuerst im Gegensatz zum Sohne gebraucht wurde. Daß er non spiratus ist, verstand sich ohnehin von selbst. Dem vollen Sinne nach schließt das non natus auch das non spiratus ein. Hiernach wäre der allgemeinste Ausdruck non productus oder non procedens (letzteres im weiteren Sinne) der adäquateste.

2) Cum persona importet dignitatem, ut supra dictum est q. 19, a. 3 (s. oben S. 550, Note 2), non potest accipi notio aliqua Spiritus sancti ex hoc, quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad auctoritatem Patris, quod sit a nullo. *S. Th.* 1, q. 32, a. 3, ad 4.

3) Aus demselben Grunde ist der Umstand, daß der Geist nicht gezeugt, der Sohn nicht spirirt ist, nimmermehr als eine eigene, mit dem Vater gemeinsame Notion zu betrachten. Ebenso wenig ist das vom Vater Producirtsein eine dem Sohne und Geiste gemeinsame Notion. Vgl. *Suarez*, De Trin. l. 5, c. 10.

ratiocinata), nicht aber real unterscheiden, während zwischen den einander entgegengesetzten Notionen verschiedener Personen der reale Unterschied der Relation besteht.

Es sind demnach die Innascibilität, die Vaterschaft und die active Spiration und — dasselbe gilt bezüglich der zweiten Person von der Filiation und activen Spiration — zwar ratione ratiocinata verschieden, da ein jeder dieser Begriffe ein anderer und das im Begriffe Gedachte der ersten Person wahrhaft eigen ist; dagegen besteht zwischen diesen Notionen kein realer Unterschied, da das, was wir in diesen Begriffen denken, der ersten Person nicht, so wie wir es denken, in einem Unterschiede, sondern in untheilbarer Einfachheit eigen ist. Es verhält sich in dieser Beziehung mit den Notionen derselben Person, wie mit den essentialen Attributen bezüglich des Wesens.

Aus dieser realen Einheit der Notionen derselben Person ergibt sich von selbst, daß wegen der Fünfzahl der Notionen keineswegs — wie man eingewendet hat — ein fünffacher Unterschied in Gott ist und somit die Trinität nicht beeinträchtigt wird[1]).

IV. Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß bezüglich des Verhältnisses zu den Personen ein Unterschied zwischen den verschiedenen Notionen besteht.

Drei Notionen, weil sie einander entgegengesetzte Relationen sind, constituiren die Personen, nämlich die Vaterschaft den Vater, die Sohnschaft den Sohn, die passive Spiration den heiligen Geist. Die zwei anderen Relationen, die Innascibilität und die active Spiration, sind nicht personenconstituirend, wohl aber sind sie den betreffenden Personen eigen. Eine Notion, die active Spiration, ist zwei Personen gemeinsam.

Um diesen Sachverhalt auch durch den Sprachgebrauch auszudrücken, unterscheidet Thomas[2]) und viele Theologen, deren ein-

1) Auf den Einwand: „Propter hoc quod in divinis est una essentia, dicitur Deus unus; propter hoc autem quod sunt tres personae, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur quinus" — antwortet Thomas: Essentia in divinis significatur ut res quaedam, et similiter personae significantur ut res quaedam; sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo, licet dicatur Deus unus propter unitatem essentiae, et trinus propter trinitatem personarum; non tamen dicitur quinus propter quinque notiones. *S. Th.* 1, q. 32, a. 3, ad 2.

2) Sunt igitur quinque notiones in divinis, scilicet *innascibilitas*, *paternitas*, *filiatio*, *communis spiratio* et *processio* . . . Quatuor autem tantum *proprietates* sunt. Nam *communis spiratio* non est proprietas, quia

fachem Sprachgebrauch wir uns anschließen, fünf *notiones* (oder proprietates personales im weitesten Sinne); drei *proprietates personales* (im Sinne von personas constituentes[1]), Vaterschaft Sohnschaft und passive Spiration; zwei *notiones personarum*, Innascibilität und active Spiration, welche den betreffenden Personen eigen und mit ihnen real identisch sind, aber nicht förmlich Personen constituiren[2]). Endlich hebt man hervor, daß die active Spiration nur notio, nicht aber *proprietas* zu nennen sei, weil sie nicht einer Person ausschließlich eigen (propria), sondern zwei Personen gemeinsam (communis) ist[3]).

§. 249.

Von den Notionen und Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes insbesondere[4]).

Wenn wir hier zusammenfassen, was die Theologen in besonderen Abhandlungen von der Person des Vaters, von der Person des Sohnes und von der Person des heiligen Geistes und ihren charakteristischen Eigenthümlichkeiten und Namen zu behandeln pflegen,

convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones *personales*, id est, constituentes personas, scilicet *paternitas*, *filiatio* et *processio*. Nam *communis spiratio* et *innascibilitas* dicuntur *notiones personarum*, non autem personales. *S. Th.* 1, q. 32, a. 3, c.

1) Auch die Griechen nennen diese personenconstituirenden Notionen im engeren Sinne ἰδιώματα ὑποστατικά, συστατικά. Vgl. *Petav.* De Trin. l. 7, prooem. III.

2) Nam proprietates personales (i. e. personas constituentes) sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto; sunt enim ipsae personae subsistentes, ut paternitas est ipse Pater, filiatio Filius et processio Spiritus sanctus. Proprietates autem non personales (oder die proprietates personarum) sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua ratione illud, quod Deo attribuitur, est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris et cum persona Filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas. *S. Th.* 1, q. 40, a. 1, ad 1.

3) Dieses zusammenfassend kann man also sagen: Von den fünf Notionen (oder proprietates personales im weitesten Sinne) sind vier (innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio passiva) proprietates, und ist eine (die spiratio activa) notio im engeren Sinne. Drei sind proprietates personales im engsten Sinne nämlich personenconstituirend: die paternitas, filiatio und spiratio passiva. Die anderen beiden sind nicht proprietates resp. notiones *personales* im engeren Sinne, sondern es ist die innascibilitas eine *proprietas personae*, die communis spiratio eine *notio personae*.

4) *S. Th.* 1, q. 33—38. *Petav.* De Trin. l. 5, c. 1—5, l. 6; l. 7, c. 7. *Suarez*, De Trin. l. 8. 9. 11. *Theol. Wirceb.* De Deo trino, c. 2.

so können wir sehr kurz sein, da fast alles hier zu Besprechende bereits in dem Schrift- und Traditionsbeweise begründet und in den vorausgehenden theologischen Erörterungen in dem betreffenden Zusammenhange erklärt wurde.

I. Bezüglich der ersten Person der Trinität haben wir besonders die drei Namen: der Vater, das Princip und der Ungezeugte (ingenitus) und deren Synonyma zu betrachten.

1. Der Name Vater wird, wie wir bereits gesehen haben[1]), sowohl im essentialen, als im notionalen Sinne von Gott gebraucht.

Essential wird der Name Vater Gott in einem abgeleiteten, uneigentlichen und unvollkommenen Sinne im Verhältniß zu den Creaturen beigelegt, insofern er deren Ursache und Urbild ist. Je größer die Vollkommenheit und mithin Gottähnlichkeit ist, welche Gott einem Geschöpfe verliehen, in einem so höheren Sinne wird er Vater desselben genannt. Man unterscheidet daher vier Stufen dieser analogen göttlichen Vaterschaft. Ratione similitudinis *vestigii* wird Gott Vater der vernunftlosen Geschöpfe, ratione similitudinis *imaginis* in höherem Sinne Vater der vernünftigen Geschöpfe, der Menschen und noch mehr der Engel, ratione similitudinis *gratiae*, in specifisch höherer, weil übernatürlicher Weise Vater der Begnadigten, in noch vollendeterem Maße ratione similitudinis *gloriae* Vater der Seligen genannt[2]).

In diesem essentialen Sinne kann der Name Vater, weil dem göttlichen Wesen, einer jeden Person für sich und allen zusammen beigelegt werden. In besonderer Weise aber wird er der ersten Person appropriirt[3]).

---

1) Vgl. §. 222.

2) Vgl. oben S. 143—144.

3) Per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam in illo in quo salvatur secundum aliquid; de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur, quia omnia imperfecta sumuntur a perfectis . . . Manifestum est autem . . . quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio, quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturae, sed secundum aliqualem similitudinem quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturae pater propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum, secundum illud Job 38, 28: *Quis est pluviae pater? aut quis genuit stillas roris?* Alicujus vero creaturae, scilicit rationalis, secundum similitudinem imaginis secundum illud Deut. 32, 6: *Nonne ipse est pater tuus, qui possedit, et fecit, et creavit te?* (Die Stelle geht

Die erste Person ist nämlich im notionalen Sinne Vater des eingeborenen Sohnes und in diesem eigentlichen Sinne ist sie allein Vater. Aus dem Gesagten erhellt sofort, daß diese notionale Vaterschaft im adäquaten und absoluten Sinne Vaterschaft und das eminente Urbild der uneigentlichen Vaterschaft gegenüber den Geschöpfen ist. Denn nur bei ihr findet sich in absoluter Weise, was das Wesen der Vaterschaft ausmacht: die Consubstantialität und die Aehnlichkeit.

Nicht minder ist einleuchtend, daß auch alle creatürliche Vaterschaft nur ein endliches, unvollkommenes Bild der göttlichen Vaterschaft ist: denn im Reiche der Creaturen besteht zwischen Vater und Sohn nur eine generische, nicht die absolute numerische Consubstantialität, und dem entsprechend auch nur eine unvollkommene Aehnlichkeit, wie auch jede creatürliche Generation nur ein entferntes Bild der göttlichen ist[1]). Obwohl wir daher unserer Erkenntniß nach den Namen und Begriff Vater den Creaturen entlehnen, so ist er doch der Sache nach zuerst, weil ewig, in Gott in unendlicher Vollkommenheit wirklich[2]).

Unter den Namen der ersten Person der Trinität ist der Name Vater der erste und vorzüglichste. Es ergibt sich dieses aus Schrift und Ueberlieferung, welche die erste Person vorzugsweise mit diesem Namen nennen. Es erhellt aber auch aus der Natur der Sache. Denn die Vaterschaft ist nicht nur die die erste Person constituirende Notion, sondern es sind auch die beiden anderen Notionen, die der Sache nach mit ihr eins sind, ratione ratiocinata von ihr abhängig: denn, wie wir gesehen haben[3]), hat die active Spiration die Generation, wie die Liebe die Erkenntniß, zur Voraussetzung; die Ungezeugtheit aber, so wie sie dem Vater und ihm allein eigen ist,

---

freilich zunächst auf die Auserwählung Israels — vgl. oben S. 143, Note 4. Das ändert aber an der Richtigkeit des Gedankens nichts.) Aliquorum vero est pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad haereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum, secundum illud Rom. 8, 16: *Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei; si autem filii et haeredes.* Aliquorum vero secundum similitudinem gloriae, prout jam gloriae haereditatem possident, secundum illud Rom. 5, 2: *Gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Sic igitur patet, quod per prius paternitas dicitur in divinis, secundum quod importatur respectus personae ad personam, quam secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam. *S. Th.* 1, q. 33, a. 3, c.

1) Vgl. oben §. 241.

2) *S. Th.* 1, q. 33, a. 2, ad 4 oben S. 493, Note 2.

3) Vgl. §. 242.

kommt ihm deßhalb zu, weil er der Vater ist, wie wir dieses unten sehen werden.

Gleichbedeutend mit Pater ist *Genitor*; jedoch wird dieser Name seltener gebraucht, und mit Recht, da, abgesehen von Anderem, der Name Pater besser als Genitor die ewige Vollendung der göttlichen Production ausdrückt[1]).

2. Dem Vater wird auch von Vätern und Theologen der Name Princip beigelegt.

Principium ist ein Wort von weitester Bedeutung: denn Alles, wovon etwas in irgend einer Weise ausgeht, wird Princip[2]) des von ihm Principiirten[3]) genannt. Durch diese Allgemeinheit ist es geeignet, auch auf Gott angewendet zu werden, und zwar sowohl in seinem Verhältniß zu den Creaturen, deren schöpferisches Princip oder deren absolute Ursache er ist, als im Verhältniß der göttlichen Personen zu einander. Es versteht sich also von selbst, daß, wenn wir den Vater dem Sohne und Geist gegenüber Princip nennen, wir dies nicht im Sinne von Ursache (causa) im engeren Sinne verstehen, was einen Wesensunterschied voraussetzte, sondern von den immanenten Personenproductionen bei absoluter Wesensidentität[4]). Auch versteht es sich von selbst, daß das

1) *Toletus* In Summ. 1, q. 33, art. 2.

2) Hoc nomen, *principium*, nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit. Omne enim a quo aliquid procedit quocunque modo, dicimus esse principium et e converso. Cum ergo Pater sit a quo procedit alius, sequitur quod Pater est principium. *S. Th.* 1, q. 33, a. 1, c.

3) Das Wort *principiatum* kann ohne Zweifel in einem richtigen Sinne vom Sohn und Geiste gebraucht werden; jedoch bemerkt Thomas, daß es bei den Lateinern nicht üblich sei, damit es nicht scheine, als ob dadurch eine Unterordnung des Sohnes und Geistes ausgesprochen werde. Apud Graecos invenitur de Filio vel Spiritu sancto dici, quod principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum, quia licet attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subjectionem vel minorationem quocunque modo pertinens attribuimus Filio vel Spiritui sancto, ut vitetur omnis erroris occasio; secundum quem modum Hilarius dicit 9 De Trin. inter med. et fin.: *Donantis auctoritate Pater major est; sed minor non est Filius cui unum esse donatur. S. Th.* 1, q. 33, a. 1, ad 2.

4) Daß die Griechen αἰτία, was die Lateiner mit causa übersetzen, in dem weiteren Sinne von principium (ἀρχή) gebrauchen, haben wir früher gesehen. Vgl. namentlich oben §. 237, S. 411 ff. Graeci utuntur in divinis indifferenter nomine causae, sicut et nomine principii; sed Latini doctores non utuntur nomine causae, sed solum nomine principii. Cujus ratio est, quia principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto con-

Wort *Principium*, auf die göttlichen Personen angewendet, nicht einen Vorrang der Dauer, oder der Würde, oder der Macht, sondern lediglich die Ordnung des Ursprungs ausdrückt[1]). In diesem Sinne nun wird der Name Princip dem Vater beigelegt, und hat dieser Ausdruck vor dem Worte Vater in einer gewissen Beziehung den Vorzug, daß er nicht blos, wie dieses, formaliter das Verhältniß zum Sohne, sondern wegen seiner Allgemeinheit auch das Verhältniß zum heiligen Geiste ausspricht und somit die erste Person zugleich als Vater und als Spirator bezeichnet.

Da der Sohn mit dem Vater die Spiration gemeinsam hat, so wird auch er Princip des heiligen Geistes genannt. Weil er aber die Spiration vom Vater empfängt, ist er principium *de principio*, nicht, wie der Vater, principium *sine principio*. Daher wird der Name *Principium* mit Recht dem Vater vorzugsweise und im höchsten Sinne beigelegt. Er ist das erste Princip, das Princip der beiden anderen Personen und jeglicher immanenten göttlichen Production, daher Princip schlechthin[2]).

Gleichbedeutend mit dem Namen Princip werden das Wort *origo* und die der sinnlichen Anschauung entnommenen Ausdrücke *fons*, *caput*, *radix*, auch *auctor* und *initium*[3]) gebraucht und der Vater der Ursprung, die Quelle, das Haupt, die Wurzel u. s. w. der beiden anderen Personen genannt. Dies bedarf keiner weiteren Erklärung. Dagegen fragt es sich, wie es zu verstehen sei, wenn der Vater die Quelle, der Ursprung, oder auch das

---

venientius assumitur in divinis, ut supra dictum est q. 13, a. 11, quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen *causa* videtur importare diversitatem substantiae et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen *principii*. In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id cujus est causa secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his, quae nullam hujusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam ordinem; sicut cum dicimus punctum esse principium lineae, vel etiam cum dicimus frontem lineae esse principium lineae. *S. Th.* 1, q. 33, a. 1, ad 1.

1) Licet hoc nomen, *principium*, quantum ad id, a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem. *S. Th.* 1, q. 33, a. 1, ad 3.

2) Daß der Sohn auch nicht ein zweites Princip neben dem Vater, sondern mit und durch ihn dasselbe Princip ist, daran brauchen wir kaum zu erinnern. Vgl. oben §. 237, insbes. §. 428 ff.

3) Nachweise bei *Petav.* De Trin. l. 5, c. 5. Schon Tertullian hat die meisten dieser Ausdrücke. Adv. Prax. 8. S. oben S. 310, Note 1.

Princip der Gottheit[1]), der ganzen Gottheit[2]), oder der Trinität[3]) genannt wird. Es versteht sich von selbst, daß dieses nicht den absurden Sinn hat, daß die Gottheit oder gar die Trinität vom Vater producirt sei: denn die Gottheit ist weder producirend, noch producirt[4]). Es haben diese Ausdrücke vielmehr nur den Sinn, daß der Vater das Princip der beiden anderen Personen ist, denen er durch die Zeugung und Spiration die Gottheit mittheilt[5]). Insofern kann man ihn auch Princip der Trinität nennen, als die Dreiheit der Personen ihren Grund in den vom Vater als ihrem ersten Princip ausgehenden Processionen hat; selbstverständlich nicht in dem Sinne, als ob er das Princip der drei Personen wäre, vielmehr ist er selbst, als erste Person und Princip der beiden anderen Personen, in der Trinität einbegriffen[6]). Uebrigens ist es besser, sich des weniger gewöhnlichen Ausdrucks Princip der Trinität zu enthalten[7]).

Die Notion der activen Spiration, welche dem Sohne mit dem Vater als Einem Spirator gemeinsam ist, brauchen wir nach Allem, was darüber früher gesagt wurde, hier nicht weiter zu betrachten, wohl aber müssen wir

3. die Innascibilität[8]) näher erläutern.

Daß der Vater ungezeugt, ἀγέννητος, *ingenitus*, *innascibilis* ist, steht zwar nicht dem Ausdrucke, wohl aber der Sache nach in der heiligen Schrift und war von Anfang an eine allgemein anerkannte, sich von selbst verstehende katholische Wahrheit. Deßhalb haben die Arianer, insbesondere die Anomöer, vorzugsweise dieses Wort mißbraucht, um die Gottheit des Sohnes zu bekämpfen, indem sie diesen Ausdruck nicht als persönliche Notion des Vaters, sondern als essentiale Eigenschaft Gottes faßten, und zu diesem Zwecke, von dem zum Theil unbestimmten und schwankenden Sprachgebrauche begünstigt, ungezeugt (ἀγέννητος) und ungeworden (ἀγένητος) gleichbedeutend nahmen[9]).

1) So z. B. *Athanas.* C. gregal. Sabell. *Dionys.* De div. nom. 3. *August.* De Trin. 4, 2.

2) *Toletan.* XI, Confess. fid. S. oben S. 391, Note 2.

3) So nach *Suarez*, De Trin. l. 8, c. 3. *Concil. Wormac.* Confess. fid.

4) Lat. IV. c. 2. f. oben S. 438, Note 1.

5) *Suarez*, De Trin. l. 8, c. 3, §. 3.

6) Est ergo principium Trinitatis, non condistinctum ab illa, sed in ea inclusum, tanquam prima persona, quae est aliarum fons et origo. *Suarez*, l. c. — 7) *Suarez*, l. c.

8) *S. Th.* 1, q. 33, a. 4. *Suarez*, De Trin. l. 8, c. 2. *Petav.* De Trin. l. 5, c. 1—3. *Theol. Wirceb.* De Deo uno et trino Disput. 6, c. 2, a. 2.

9) Vgl. hierüber *Petav.* l. c. 1—3.

Um daher jedes Mißverständniß auszuschließen, ist der Begriff des *ingenitus*, sowie er eine ausschließliche Proprietät des Vaters ist, von anderen möglichen Bedeutungen dieses Wortes genau zu unterscheiden.

Nimmt man *ingenitus* als essentiale Eigenschaft im Sinne von nicht geworden, unerschaffen (non creatus, non factus), so ist es selbstverständlich wie dem göttlichen Wesen, so den drei Personen in der Identität des Wesens eigen.

Versteht man das Wort *ingenitus* dagegen lediglich als Negation von genitus, so kann dasselbe von Allem ausgesagt werden, was eben nicht gezeugt ist. In diesem Sinne ist Adam und sind die Engel ungezeugt; und ist in Gott nicht nur der Vater, sondern auch der heilige Geist nicht gezeugt.

Weder in diesem, noch in dem zuerst angegebenen Sinne wird das Wort *ingenitus*, *innascibilis* als proprietas personae vom Vater gebraucht, sondern in dem antonomastischen Sinne, wonach es vom Vater aussagt, daß er von keiner anderen göttlichen Person ausgegangen ist, weder durch Zeugung, noch durch Spiration. In diesem Sinne ist die Innascibilität ausschließlich dem Vater eigen.

Wollte man hiegegen einwenden, daß auch das göttliche Wesen oder Gott ungezeugt, weil nicht producirt sei, so ist zu erwiedern, daß die Ungezeugtheit wohl von dem göttlichen Wesen als solchem ausgesagt werden kann, nicht aber als eine notionale Eigenschaft, wie vom Vater, dessen persönliche Eigenthümlichkeit es ist, wie das Princip der beiden anderen göttlichen Personen zu sein, so von keinem anderen Principe auszugehen. Daß die Innascibilität in diesem Sinne weder einer anderen göttlichen Person, noch dem göttlichen Wesen eigen ist, leuchtet durch sich selbst ein. Der Sohn ist zwar Princip des heiligen Geistes, aber selbst vom Vater durch die Generation ausgegangen, daher principium de principio; der heilige Geist ist zwar nicht gezeugt, sondern spirirt, aber er ist nicht selbst Princip einer anderen Person. Das göttliche Wesen ist an sich zwar weder producirend, noch producirt, wohl aber ist es, so wie es in den göttlichen Personen subsistirt, im Vater producirend, im Sohne und Geiste aber producirt[1]).

1) . . . ut intelligatur in nomine ingeniti, quod omnino non sit ab alio, et non solum, quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui sancto convenit esse *ingenitum*, qui est ab alio per processionem, ut persona subsistens; nec etiam divinae essentiae, de qua potest dici, quod est in Filio vel in Spiritu sancto ab alio, scilicet a Patre. *S. Th.* 1, q. 33, a. 4, ad 2 vers. fin.

Der Vater ist selbstverständlich nicht etwa nur factisch, sondern nothwendig ingenitus; insofern ist der Name *innascibilis* oder *improductibilis* noch bezeichnender, als der Name *ingenitus*.

Wichtiger ist die Frage, ob die Innascibilität etwas Positives oder eine Negation oder Privation sei, und wie sie sich zu den Relationen verhalte.

Die Meinung Weniger, es drücke die Innascibilität formaliter nicht eine reine Negation oder Privation, sondern auch etwas Positives aus, ist von der sententia communis verworfen. *Ingenitus*, lehren die Väter, ist nichts Anderes, als daß der Vater nicht genitus ist[1]), und mit dem heil. Thomas[2]) lehren die Theologen einmüthig, daß die Innascibilität formaliter lediglich den Ursprung von einem Anderen negirt. Dasselbe ergibt sich aus der Natur der Sache. Wie wir wissen, ist nichts real in Gott, als das Wesen und die Relationen; nun ist aber die Innascibilität als Notion nicht das Wesen; sie ist aber auch keine Relation. Die Meinung Einiger, die sie als eine von der Paternität und activen Spiration verschiedene eigenthümliche Relation betrachten wollten, ist völlig haltlos und allgemein verworfen[3]). Wenn aber die Innascibilität eine Negation oder Privation ist, so ist sie deßhalb nicht, wie man eingewendet hat, ein Mangel oder doch keine Dignität oder

1) Ingenitum, quod natum non sit, demonstrat. *Basil.* C. Eunom. 5. Cum ingenitus dicitur Pater, non quid sit, sed quid non sit dicitur. *August.* De Trin. l. 5, c. 4. Si modum quo Pater consistit quaeras, cum a nullo alio ortum videas, ingenitum appellabis. *Toletan. XI.*

2) Quidam dicunt, quod innascibilitas, quam significat hoc nomen, *ingenitus*, secundum quod est proprietas Patris, non dicitur tantum negative, sed importat vel utrumque simul, scilicet quod Pater a nullo est, et quod est principium aliorum; vel quod importat universalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum, quia sic innascibilitas non esset alia proprietas a paternitate et spiratione; sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium originis. Et ideo dicendum est, secund. August. de Trin. 5, 7 vers. fin., quod *ingenitus* negationem generationis passive importat. Dicit enim quod tantum valet quod dicitur *ingenitus*, quantum valet quod dicitur non filius. Nec propter hoc sequitur, quod *ingenitus* non debeat poni propria notio Patris; quia prima et simplicia per negationes notificantur, sicut dicimus punctum esse cujus pars non est. *S. Th.* 1, q. 33, a. 4, ad 1. Wenn der heil. Bonaventura, den man für die gegentheilige Meinung anführte, In 1 dist. 28, q. 1 lehrt: Ingenitum de formali dicere negationem; fundamentaliter vero aliquid positivum, so stimmt er vollkommen mit Thomas und der sententia communis überein. *Suarez*, De Trin. l. 5, c. 3, nr. 6.

3) *Suarez*, De Trin. l. 8, c. 3, nr. 6 sq.

Vollkommenheit. Nur dann ist die Privation ein Mangel, wenn sie ihrem Subjecte eine Vollkommenheit entzieht, die in ihm sein könnte und sollte. Durch die Innascibilität wird aber dem Vater keineswegs eine ihm zukommende Vollkommenheit und Würde entzogen: denn gezeugt und spirirt zu sein ist zwar eine Würde und Vollkommenheit, aber nicht für den Vater, sondern für den Sohn und heiligen Geist; indem daher die Innascibilität das Gezeugt- und Spirirtsein in dem Vater negirt, entzieht sie ihm nicht eine Vollkommenheit, sondern spricht nur aus, daß er nicht, wie der Sohn und Geist, producirt ist[1]). Darin liegt aber gerade eine dem Vater eigenthümliche Würde und Vollkommenheit. Insofern kann man sagen, daß die Innascibilität keine reine Negation, sondern — zwar nicht der Sache, aber unserem in der Sache begründeten Begriffe nach — eine Ergänzung der Vollkommenheit der Vaterschaft und activen Spiration ist, welche das positive Fundament der Innascibilität bilden. In dem Begriffe der Vaterschaft und activen Spiration denken wir nämlich formaliter nur die Beziehung des Vaters zu den beiden von ihm ausgehenden Personen, nicht aber auch, daß er das principium sine principio, oder das erste Princip in der Trinität ist und dieses eben drückt der Begriff der Innascibilität aus[2]).

Hieraus sehen wir auch, daß die Innascibilität zwar keine Relation ist, aber zu den Relationen der Paternität und activen Spiration in wesentlicher Beziehung steht und von Gott nicht seinem Wesen und absoluten Sein, sondern der Relation nach ausgesagt wird[3]).

---

1) Cf. *S. Th.* 1, q. 33, a. 4, ad 2.

2) Sicut in creaturis invenitur principium primum et principium secundum, ita in personis divinis, in quibus non est prius et posterius, invenitur principium non de principio, quod est Pater, et principium a principio, quod est Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter: uno quidem modo in quantum est principium primum per hoc quod habet relationem ad ea quae ab ipso sunt; alio modo in quantum est primum principium per hoc quod non est ab alio. Sic igitur et Pater innotescit quidem paternitate et communi spiratione per respectum ad personas ab eo procedentes. In quantum autem est principium non de principio innotescit per hoc quod non est ab alio, quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen, *ingenitus*. *S. Th.* 1, q. 33, a. 4, c.

3) Kurz und klar erklärt dieses der heil. Augustinus mit den Worten: Ingenitus porro quid est, nisi non genitus? Non ergo receditur a relativo praedicamento, cum ingenitus dicitur. Sicut enim genitus non ad seipsum dicitur, sed quod ex genitore sit: ita cum dicitur ingenitus, non ad se ipsum dicitur, sed quod ex genitore non sit ostenditur. *De Trin.* l. 5, c. 7.

Wir haben früher gesehen, welches Gewicht die Väter gerade auf die Innascibilität, d. h. darauf legen, daß der Vater das Princip der beiden anderen Personen, selbst aber nicht wiederum aus einem anderen Princip hervorgegangen ist. Sie sagen namentlich, daß die Leugnung dieser Wahrheit die Einheit Gottes aufheben würde: denn wenn mehrere erste Principien, würden auch mehrere Götter sein. Dieses leuchtet auch aus theologischen Gründen ein. Da nur der Gegensatz der Relationen reale Unterschiede in Gott begründen kann, so wäre der Vater von den beiden anderen Personen nicht verschieden, wenn nicht beide von ihm ausgingen. Würde man daher einen Unterschied behaupten, aber den Ausgang des Sohnes und Geistes vom Vater leugnen, so könnte dieser Unterschied nur ein Wesensunterschied sein, und würde man also eine Mehrheit von Göttern statuiren[1]). Wollte man aber einen Ausgang des Vaters von etwas Anderem behaupten, so könnte dieses (da ein gegenseitiger Ausgang der göttlichen Personen von einander einen evidenten Widerspruch enthält) nur das Wesen sein, das göttliche Wesen aber ist weder producirend, noch producirt, wie Glauben und Vernunft lehren; überdies wäre dann statt der Trinität, eine Quaternität.

Es ist also der Begriff der Innascibilität uns nothwendig, um sowohl den Begriff des Vaters, als den der Trinität überhaupt richtig und vollständig zu formiren.

II. Dem Sohne kommen zwei Notionen zu: die *filiatio* und gemeinsam mit dem Vater die *spiratio activa*. Beide sind Relationen, aber nur erstere proprietas personalis im engeren Sinne. Das ist bereits im vorigen Paragraphen erklärt.

Aber ist nicht, wie dem Vater die innascibilitas, so dem Sohne auch die *inspirabilitas* beizulegen? Scotus[2]) war wirklich dieser Meinung und stellte daher die inspirabilitas als sechste Notion auf. Allein mit Recht will die sententia communis von dieser, dem patristischen Alterthum gänzlich fremden Notion nichts wissen; nicht als ob es nicht richtig wäre, daß der Sohn nicht spirirbar ist, sondern

1) Sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum, ita in divina natura oportet ponere unum principium, quod non sit ab alio, quod *ingenitum* dicimus. Ponere igitur duos innascibiles est ponere duos deos et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit in lib. de Synod. adv. Arian. post. med.: *Cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt.* Et hoc praecipue, quia si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio; et sic non distinguerentur oppositione relativa. Oporteret igitur, quod distinguerentur diversitate naturae. *S. Th.* 1, q. 33, a. 4, ad 4.

2) In 1 dist. 28, q. 2.

deßhalb, weil diese Notion nicht, wie die Innascibilität, nothwendig, vielmehr überflüssig und dem Begriffe, welchen wir mit dem Ausdrucke Notion verbinden, nicht entsprechend ist. Die Notionen drücken eine eigenthümliche Dignität und Vollkommenheit der betreffenden Personen aus. Eine solche ist die Innascibilität, keineswegs aber die s. g. Inspirabilität. Diese dient nämlich keineswegs zur volleren Beleuchtung und Entfaltung des Begriffes der Filiation und activen Spiration, sondern ist lediglich die Negation eines anderen Ursprungs des Sohns, als der Generation. Würde eine solche bloße Negation genügen, so könnte man auch noch andere Notionen aufstellen, z. B. daß der Sohn nicht zeugend, der heilige Geist nicht gezeugt und weder zeugend, noch spirirend ist. Das Alles aber sind weder eigenthümliche Vollkommenheiten, noch geeignet, die persönliche Eigenthümlichkeit der betreffenden Personen vollkommener zu erklären. Dazu kommt, daß alle diese Negationen in den allgemein angenommenen Notionen logisch enthalten und daher überflüssig sind. Da der Sohn gezeugt ist, ist er selbstverständlich nicht spirirt; da der Geist spirirt ist, ist er selbstverständlich nicht gezeugt; und da es, wie wir früher gezeigt haben, in Gott nur Eine Zeugung und Eine Spiration gibt und geben kann, versteht es sich von selbst, daß der Generirte nicht zeugend und der von Vater und Sohn Spirirte weder zeugend, noch spirirend ist[1]).

Ueber die der zweiten Person eigenen Namen: Sohn, Wort und Ebenbild wurde bereits früher[2]) in genügender Weise gehandelt. Wir haben dort gesehen, daß der Name Wort in Gott nomen personale ist[3]), und der Sache nach dasselbe was Sohn[4]) bedeutet, und daß der Sohn nicht lediglich wegen der Wesenseinheit, sondern wegen der persönlichen Eigenthümlichkeit *Imago* Patris ist[5]). Verwandt mit letzterem Ausdruck ist der dem Hebräerbrief entnommene Ausdruck Abglanz (ἀπαύγασμα, splendor[6]). Alle diese Ausdrücke bezeichnen dieselbe Sache, die vom Vater durch Zeugung ausgegangene göttliche Person, nach verschiedenen Seiten. Insbesondere drückt der Name Sohn die Einheit der Natur, der Name Abglanz die Gleichewigkeit, der Name Ebenbild die absolute Aehnlichkeit,

1) Vgl. *Suarez*, De Trin. l. 5, c. 7, nr. 10.

2) Vgl. besonders §. 241 und 242.

3) Vgl. übrigens *S. Th.* 1, q. 34, a. 1.

4) *S. Th.* 1, q. 34, a. 2.

5) Vgl. *S. Th.* 1, q. 35, a. 1 & 2. Lediglich wegen der Wesenseinheit, nicht aber wegen der persönlichen Eigenthümlichkeit wird der heilige Geist, wie wir gesehen haben, Imago Filii genannt.

6) Vgl. oben S. 173 ff.

der Name Wort die geistige Weise der Zeugung aus: denn wir besitzen keinen Namen und keinen Begriff, worin alles dieses förmlich ausgedrückt wäre[1]).

Andere Namen, die dem Sohne in der heiligen Schrift und von den Vätern gegeben werden, beziehen sich theils auf den Menschgewordenen, wovon in der Christologie die Rede sein wird, theils werden sie ihm im Verhältniß zu den Creaturen[2]), theils appropriationsweise zugeschrieben, wovon im folgenden Paragraphen die Rede sein wird. Der Name Weisheit wird jedoch auch als persönlicher Name gebraucht. Um jedoch Mißverständnissen vorzubeugen, muß in diesem Falle der hypostatische Charakter der Weisheit durch einen Beisatz, wie sapientia *genita*, sapientia *de sapientia*[3]) ausgedrückt werden[4]). Doch auch hierüber wurde bereits früher das Nothwendige bemerkt[5]).

Was von dem Namen Weisheit, gilt auch von dem sinnbildlichen Namen Licht, welcher als essentialer Name dem Worte an sich, aber auch als dem menschgewordenen im Verhältniß zu den vernünftigen Geschöpfen besonders zugeeignet wird, als Licht vom Lichte aber persönlicher Name desselben ist. Andere Namen sind dagegen nur sinnbildliche Ausdrücke für *Imago*, so der bereits angeführte Ausdruck *Splendor*, aber auch *Character*, *Species*, *Figura*, *Forma*, *Speculum:* denn diese alle drücken in verschiedener Weise die Aehnlichkeit aus, welche der Sohn mit dem Vater als dessen hypostatisches Wort hat[6]).

1) Ipsa enim nativitas Filii, quae est proprietas personalis ejus, diversis nominibus significatur, quae Filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem ejus; nam ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius; ut ostendatur coaeternus, dicitur splendor; ut ostendatur omnino similis, dicitur imago; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri per quod omnia ista designarentur. *S. Th.* 1, q. 34, a. 2, ad 3.

2) So wird er namentlich principium genannt, weil Alles durch ihn und nach seinem Bilde erschaffen ist. Vgl. die Schöpfungslehre.

3) Davon sagt Athanasius: Sapientia Patris est Filius, non ut in homine, ubi per sapientiam est sapiens, sed ex sapiente sapientia illa ortum habet. *C. Greg. Sab.*

4) Denn an sich ist der Name der Weisheit ein essentialer Name und drückt nicht einen Ausgang von einem anderen aus, wie dieses mit dem Namen Wort der Fall ist. Nihil eorum quae ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum verbum; solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. *S. Th.* 1, q. 34, a. 1, ad 2. Vgl. *Suarez*, De Trin. l. 9, c. 10.

5) Vgl. oben §. 218.

6) *Theol. Wirceb.* D. Deo trino c. 2, a. 1.

III. Dem heiligen Geiste ist nur Eine persönliche Proprietät eigen: daß er durch die notionale Liebe vom Vater und Sohn als Einem Princip ausgeht. Sinn und Bedeutung dieses Satzes und daß der Umstand, daß von ihm keine weitere Person ausgeht, nicht eine eigenthümliche Notion begründet, wurde oben erklärt[1]). Auch haben wir bereits gesehen, weßhalb und in welchem Sinne die dritte Person Geist, Liebe und Gabe genannt wird[2]). Es ist daher überflüssig, über diese Namen hier noch Näheres beizufügen[3]).

§. 250.

Von den Appropriationen[4]).

An die Lehre von den Proprietäten und Notionen der göttlichen Personen schließen wir zweckmäßig die Lehre von den Appropriationen an.

I. Obwohl alle essentialen Eigenschaften und Thätigkeiten[5]), weil das göttliche Wesen selbst, mit dem sie identisch sind, einer jeden der drei göttlichen Personen in unterschiedsloser Einheit eigen (propria) sind, so werden doch sowohl die göttlichen Attribute, als die göttlichen Werke und die verschiedenen Momente desselben Werkes einzelnen Personen in besonderer Weise *ratione similitudinis* zugeeignet. Es geschieht dieses also

1) Vgl. §. 248, insbes. S. 589.

2) Vgl. §. 242. §. 237, f. insbes. S. 401, Note 2 u. 3.

3) Vgl. jedoch *S. Th.* 1, q. 37 & 38.

4) *S. Th.* 1, q. 39, a. 8. *Franzelin*, De Deo trino. Thes. 12 & 13. Kleutgen, Theol. d. Vorz., 2. Aufl., Bd. 1, S. 379 ff. Scheeben, Dogm. Bd. 1, §. 123, III. und §. 124.

5) Es ist also hier von jeglicher göttlichen Causalität nach Außen die Rede. Alle opera Dei ad extra, sowohl die der natürlichen, als die der übernatürlichen Ordnung, sind dem göttlichen Wesen und somit den drei Personen in ununterschiedener Identität eigen, also nicht nur die Werke der Schöpfung und der natürlichen Providenz, sondern auch die Werke der Erlösung, der Gnade, der Glorie. Hier darf man aber ja nicht ganz verschiedene Dinge mit einander verwechseln. Allerdings ist ausschließlich der Sohn, nicht aber der Vater oder der heilige Geist, Mensch geworden; allein das heißt nicht, daß der Sohn allein die Menschwerdung bewirkt habe, sondern daß nur der Sohn Terminus der Incarnation ist, weil nur in seine Persönlichkeit die Menschheit Christi aufgenommen wurde; die Verursachung der Incarnation dagegen ist, weil dem göttlichen Wesen, den drei Personen in absoluter Identität eigen. Das ist, wie wir in der Incarnationslehre sehen werden, declarirtes Dogma: Incarnationem quoque hujus Filii Dei tota Trinitas operasse credenda est, quia inseperabilia sunt opera Dei. *Symb. fid. Toletani XI.* Unigenitus Dei Filius a tota Trinitate communiter incarnatus. *Later. IV*, cap. Firmiter.

nicht in dem Sinne, als ob diese Eigenschaften und Werke der Person, welcher sie *appropriirt* werden, ausschließlich oder in einem höheren Grade, oder in einer anderen Weise[1]) *realiter eigen* wären, als den anderen göttlichen Personen, sondern einzig deßhalb, weil diese Attribute und Werke mit der persönlichen Eigenthümlichkeit der betreffenden Person *eine gewisse Aehnlichkeit* haben und dieselbe deßhalb unserer Erkenntniß näher bringen. Da nämlich die essentialen Attribute und Werke Gottes, weil wir sie aus den Creaturen zu erkennen vermögen, uns bekannter sind, als die Eigenthümlichkeiten der göttlichen Personen, so dient die Appropriation dazu, uns von letzteren eine analoge Vorstellung zu vermitteln[2]).

1) Könnte man aber nicht sagen, daß das göttliche Wesen und deßhalb auch alle essentialen Attribute und Werke den verschiedenen Personen in verschiedener Weise eigen seien, indem es dem Vater in nicht mitgetheilter, aber mittheilbarer Weise, dem Sohn aber durch Mittheilung vom Vater, dem heiligen Geist durch Mittheilung von beiden, aber in nicht mehr weiterhin mittheilbarer Weise eigen sei? Hierauf ist zu erwiedern, daß das Wesen nicht an sich, sondern daß nur die relativ verschiedenen Hypostasen zeugend und gezeugt, spirirend und spirirt sind und daß sich also die Hypostasen wohl zu einander, nicht aber zum Wesen, in verschiedener Weise verhalten. Sehr klar und genau setzt dieses Card. *Franzelin* auseinander mit folgenden Worten: Huic numericae unitati essentiae et attributorum in tribus dictincitis [personis] nihil obest, quod essentia in Patre est non communicata et communicabilis, in Filio communicata a Patre, in Spiritu sancto communicata a Patre et Filio, adeoque videatur aliter se habere in una personae quam in altera. Hic enim diversus modus non afficit essentiam absolute spectatam seu ipsum absolutum *Esse*, unum omnino et indistinctum; sed ille modus reipsa est relatio paternitatis, filiationis et processionis. Quid enim sibi vult, quod *essentia in Patre est incommunicata et communicabilis?* Nihil aliud, quam quod essentia absoluta est simul quid relativum, et sub hac ratione relativi est non procedens ab alio (ἀγέννητον), sed principium producens Verbum seu generans Filium; porro sub hac ratione relativi se habentis ut principium ad Filium, essentia jam non est formaliter essentia absoluta communis, sed est Patris hypostasis. Pariter illud: *essentia in Filio est communicata,* non aliud significat, quam quod essentia absoluta est simul relativum procedens per generationem ut Verbum seu ut Filius ab altero relativo, quod est Pater generans; tum autem iterum sub hac ratione relativi procedentis ut Verbum, essentia non est formaliter essentia absoluta communis, sed est Filius hypostasis: „quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina . . . et illa res non est generans neque genita neque procedens, sed est Pater qui generat, et Filius qui generatur, et Spiritus sanctus qui procedit; ut distinctiones sint in personis et unitas in natura." *Conc. Lat. IV c. Damnam. Franzelin,* De Deo trino Thes. XII.

2) Ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licet enim trinitas personarum demonstratione probari

Die Berechtigung zu solchen Appropriationen ergibt sich aus der heiligen Schrift[1]) selbst, sowie aus dem constanten und allgemeinen Gebrauche der Väter und Theologen.

Daß aber durch solche Appropriationen die betreffenden Eigenschaften und Werke nicht unter die verschiedenen Personen realiter vertheilt werden, sondern den drei Personen in absolut gleicher Weise, weil in der Identität des göttlichen Wesens, eigen sind, ist klare Lehre der Schrift und Ueberlieferung und ausgesprochenes Dogma[2]). Dasselbe ergibt sich aus den ersten Principien des

---

non possit, ut supra dictum est q. 32, a. 1, convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quam propria personarum; quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum . . . Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et haec manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur. *S. Th.* 1, q. 39, a. 7, c. Kurz sagt Bonaventura Breviloqu. 1, 6.: Haec autem dicuntur appropriari, non quia fiant propria, cum semper sint communia, sed quia ducunt ad intelligentiam et notitiam propriorum, scilicet trium personarum.

1) So wird in der heiligen Schrift der Name Gott vorzugsweise dem Vater, der Name Herr dem Sohne appropriirt. Vgl. §. 225. *1 Cor.* 12, 4. werden die divisiones *gratiarum* dem heiligen Geist, die divisiones *ministrationum* dem Sohne, die divisiones *operationum* dem Vater appropriirt. So beruht das *ex quo* omnia, *per quem* omnia, *in quo* omnia *Rom.* 11, 36 auf Appropriation. Andere Stellen, die man auch als Beispiele der Appropriation angeführt hat, wie *Joann.* 14, 5; *1 Tim.* 6, 15; *1 Cor.* 1, 24, müssen nicht nothwendig als Appropriationen gefaßt werden. Vgl. *Franzelin*, Thes. XIII.

2) Hierher gehören alle die zahllosen Aussprüche der Schrift und der Väter, in welchen alle göttlichen Attribute und Werke in ganz gleicher Weise den verschiedenen göttlichen Personen zugeschrieben werden. Was die göttlichen Werke insbesondere betrifft, so hat die Kirche aus verschiedenen Anlässen ausgesprochen, daß alle göttlichen Werke den drei Personen in ungetheilter Einheit gemeinsam sind. Das *Lateran. IV, can. Firmiter* erklärt, nachdem es die Wesenseinheit der drei Personen ausgesprochen, daß dieselben ebenso unum universorum principium sind. S. oben S. 436, Note 5. Martin I. und die Lateransynode v. 649 bekennen von den drei Personen nicht nur unam substantiam, sondern auch unam operationem. S. oben S. 390, Note 4. Das *Cpt. III*, art. 4 erklärt, daß die drei Personen, wie unius substantiae, so auch unius naturalis voluntatis, virtutis, operationis, dominationis sind. Das essentiale Wollen und Wirken ist eben dem Wesen eigen. Daher wo Ein Wesen, auch Ein Wollen und Wirken, dagegen wo mehrere Wesen auch ein mehrfacher Wille. Daher ist in Gott, obwohl drei Personen, nur Ein Wollen und Wirken, dagegen ist in Christus, obwohl Eine Person, weil eine doppelte Natur, auch ein doppelter

Trinitätsdogma's, das wesentlich eben darin besteht, daß nur der Gegensatz der Relation einen realen Unterschied in Gott setzt, daß dagegen in jeder anderen Beziehung, insbesondere bezüglich des Wesens, der Wesensattribute und der göttlichen Ursächlichkeit nach Außen, die Personen absolut Eins sind. Falsch und gänzlich zu meiden ist daher jede Lehre und jede Darstellungsweise, welche bezüglich der essentialen Attribute und der Verursachung der göttlichen Werke irgend welchen realen Unterschied zwischen den göttlichen Personen behauptet: denn das involvirt eine Theilung des göttlichen Wesens selbst und hebt dessen absolute Einfachheit auf[1]).

II. Fassen wir die Appropriationen mehr im Einzelnen in's Auge, so begegnen wir denselben in der heiligen Schrift, bei den Vätern und in der kirchlichen Liturgie nicht selten in Verbindung mit anderen Momenten, die nicht lediglich auf die Appropriation zurückzuführen sind. So ist es allerdings Appropriation, wenn im katholischen Glaubensbekenntniß der Vater als der allmächtige Schöpfer, der Sohn als der Herr, der heilige Geist als der Lebendigmacher bezeichnet wird; wenn dagegen der Sohn Erlöser genannt wird, so ist dieses nicht lediglich Appropriation, da er als der Menschgewordene unser Erlöser ist. So ist es allerdings Appropriation, wenn die liturgischen Gebete oftmals an den allmächtigen Vater gerichtet werden, wenn wir aber „durch seinen Sohn Jesum Christum" beten, so ist letzteres in gleicher Weise nicht lediglich Appropriation, da wir durch den Menschgewordenen unsere Gebete an Gott richten; Appropriation ist nur, daß wir sie nach dem Beispiele Christi an den Vater richten. Die vorzüglichste Appropriation, die wir in der Schrift und bei den Vätern finden, ist die, daß wir von göttlichen Werken sagen, sie seien aus dem Vater, durch den Sohn, in dem oder in den

Wille und ein doppeltes Wirken. Das wurde den Monotheleten als unbestreitbare Wahrheit entgegengehalten. Das *Decr. pro Jacobitis* erklärt, daß Vater und Sohn Ein Princip des heiligen Geistes seien, gerade so wie Vater, Sohn und Geist Ein Princip der Schöpfung sind. S. oben S. 441, Note 1 i. f.

1) Wie sehr Günther hierin fehlte, s. oben S. 458, Note 2 und die dort angeführte Abhandl. von Kleutgen, Theol. d. Vorz. 2. Aufl. B. 1, S. 379 ff. Die Art und Weise, wie manche neuere Theologen die Lehre von den Appropriationen darstellen, ist zwar nicht falsch, aber nicht genau und klar genug und kann insofern zu irrigen Vorstellungen verleiten. So bespricht z. B. Klee (Trinitl. 1. Kap. §. 4) die Appropriation unter dem Titel: „Verhältniß der Dreieinigkeit nach Außen," was keineswegs erschöpfend ist, und stellt sie mit der missio zusammen, welche etwas ganz Anderes ist. Gerade das, worauf es ankommt, daß die Appropriation ratione similitudinis geschieht, wird nicht genügend hervorgehoben.

heil. Geist[1]). Dem entsprechend wird dem Vater das Beschließen, dem Sohne das Ausführen, dem heil. Geiste das Vollenden[2]); ferner wird dem Vater die Einheit oder auch die Allmacht, dem Sohne die Weisheit oder die Wahrheit oder die Allwissenheit, dem heiligen Geiste die Güte oder die Liebe oder der Wille oder die Benevolenz zugeschrieben. Ferner wird dem Vater die *principalitas*, dem Sohn die *exemplaritas*, dem heiligen Geist die *finalitas* appropriationsweise beigelegt[3]). Ferner wird dem Vater die *aeternitas*, dem Sohne die *species*, dem Geist der *usus*[4]), und wiederum dem Vater die *unitas*, dem Sohne die *aequalitas*, dem heiligen Geiste die *concordia* oder *connexio*[5]) appropriirt.

Die Theologen haben diese und ähnliche Appropriationen auf gewisse Gesichtspunkte zurückzuführen und entsprechend zu erklären gesucht. Sehr einfach und erschöpfend thut dies Thomas. Wie wir bei Betrachtung eines jeden Dinges ein Vierfaches in Betracht ziehen: dessen Sein, dessen Einheit, dessen Kraft, dessen Verhältniß zu dem von ihm Verursachten — so auch bei der Trinität[6]). In ersterer Beziehung wird

---

1) Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso (εἰς αὐτὸν) sunt omnia; ipsi gloria in saecula. *Rom.* 11, 36. Dazu bemerkt Augustin: Quoniam unus est Deus, sed tamen Trinitas, nec confuse accipiendum est: *ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia. De Trin.* l. 6, c. 10, nr. 12.

2) So bezeichnet Basilius den Vater als προκαταρκτικὴ αἰτία, den Sohn als δημιουργικὴ αἰτία, den Geist als τελειωτικὴ αἰτία. Cf. Basil. De Spir. s. 16, nr. 38. Ebenso Gregor v. Nazianz und v. Nyssa.

3) *Bonaventura*, Breviloqu. Pars. 1, lib. 6 . . . in Patre ratio principiandi, in Filio ratio exemplandi, in Spiritu sancto ratio finiendi.

4) *Aeternitas* in Patre, *species* in imagine, *usus* in munere. *Augustin.* De Trin. l. 6, c. 10. Er beruft sich hiebei auf Hilarius, welcher aber De Trin. 2, nr. 1 schreibt: infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere. *Franzelin*, l. c.

5) In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia; et haec tria unum omnia propter Patrem, aequalia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum. *August.* De doctr. christ. 1, 5. ap. *Franzelin*, l. c.

6) Intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuduciter, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturae quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primo consideratur res ipsa absolute, inquantum est ens quoddam. Secunda autem consideratio rei est in quantum est una. Tertia consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum et ad causandum. Quarta autem consideratio est secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde haec etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit. *S. Th.* 1, q. 39, a. 8, c.

dem Vater, als dem principium sine principio[1]), die Ewigkeit, dem Sohne als dem Ebenbilde des unendlich vollkommenen Vaters die Schönheit (species)[2]), dem heiligen Geiste als der Liebe das uti und frui[3]) gleichnißweise zugeeignet.

In der zweiten Beziehung, der Einheit, wird dem Vater die Einheit an sich zugeschrieben; dem Sohne die Gleichheit, welche Einheit in Bezug auf einen Anderen ist, dem Geiste aber die Uebereinstimmung oder Vereinigung, was die Einheit unter zweien ist[4]).

---

1) *Aeternitas* enim in quantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio. *L. c.*

2) *Species* autem sive pulchritudo habet similitudinem cum propriis Filii. Denn als dem Wesensgleichen ist ihm höchste Vollkommenheit, als dem Ebenbilde des Vaters höchste Harmonie und Uebereinstimmung, als dem Worte die höchste Klarheit und der reinste Glanz der unendlichen Erkenntniß eigen.

3) *Usus* autem habet similitudinem cum propriis Spiritus sancti, largo modo accipiendo usum, secundum quod *uti* comprehendit sub se etiam *frui*, prout *uti* est assumere aliquid in facultatem voluntatis, et *frui* est cum gaudio uti . . . Usus ergo quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est amor. Et hoc est quod Augustinus dicit, lib. 6 De Trin., cap. 10 in med.: *Illa dilectio, delectatio, felicitas, vel beatitudo, usus ab illo* (Hilario) *appellatus est.* Daher hat auch die Gnade, die uns mit Gott verbindet und Gott uns genießen läßt, Aehnlichkeit mit der Eigenthümlichkeit des heiligen Geistes als Gabe. Usus vero quo nos fruimur Deo, similitudinem habet cum proprio Spiritus sancti, in quantum est donum; et hoc ostendit Augustinus ibid. cum dicit: *Est in Trinitate Spiritus sanctus, genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos vel creaturas perfundens.* L. c.

4) Thomas erklärt dieses näher in folgender Weise: Augustinus Patri appropriat *unitatem*, Filio *aequalitatem*, Spiritui sancto *concordiam* sive *connexionem.* Quae quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam *unitas* dicitur absolute, non praesupponens aliquid aliud; et ideo appropriatur Patri, qui non praesupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio. *Aequalitas* autem importat unitatem in respectu ad alterum; nam aequale est quod habet unam quantitatem cum alio; et ideo aequalitas appropriatur Filio, qui est principium de principio. *Connexio* autem importat unitatem aliquorum duorum; unde appropriatur Spiritui sancto, in quantum est a duobus; ex quo sensu etiam intelligi potest quod dicit Augustinus . . . *tria esse unum propter Patrem, aequalia propter Filium, connexa propter Spiritum sanctum.* Manifestum est enim quod illi attribuitur unumquodque in quo primo invenitur; sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primo invenitur ratio vitae in istis inferioribus. *Unitas* autem statim invenitur in persona Patris, etiam per impossibile remotis aliis personis. Et ideo aliae personae a Patre habent unitatem; sed remotis aliis personis non invenitur *aequalitas*

In der dritten Beziehung wird dem Vater als dem Princip die Macht, dem Sohne als dem Worte die Weisheit, dem Geiste als der spirirten Liebe die Güte zugeeignet, welches die drei in dieser Ordnung aufeinander folgenden Principien alles Wirkens sind [1]).

In der vierten Beziehung endlich, des Verhältnisses der Ursache zu ihren Wirkungen, wird das *ex quo* dem Vater als dem ersten Princip, das *per quem* dem Sohne als dem principium de principio und dem Worte als Weisheit und Kunst, endlich das *in quo* oder *in quem* dem Geiste als der alles umfassenden und zum Ziele führenden Liebe und Güte zugeeignet [2]).

---

in Patre, sed statim posito Filio invenitur aequalitas. Et ideo dicuntur omnia aequalia propter Filium; non quod Filius sit principium aequalitatis Patris, sed quia, nisi esset Patri aequalis Filius, Pater aequalis non posset dici, aequalitas enim ejus primo consideratur ad Filium. Hoc enim ipsum quod Spiritus sanctus Patri aequalis est, a Filio habet. Similiter, excluso Spiritu sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas *connexionis* inter Patrem et Filium; et ideo dicuntur omnia esse connexa propter Spiritum sanctum, quia posito Spiritu sancto, invenitur ratio connexionis in divinis personis, unde Pater et Filius possint dici connexi. *L. c.*

1) Secundum vero tertiam considerationem, qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, dicitur sumi tertia appropriatio, scilicet *potentiae, sapientiae et bonitatis.* Quae quidem appropriatio fit et secundum rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis personis est ... *Potentia* enim habet rationem principii, unde habet similitudinem cum Patre coelesti, qui est principium totius divinitatis ... *Sapientia* vero similitudinem habet cum Filio coelesti, in quantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiae ... *Bonitas* autem, cum sit ratio et objectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu divino, qui est amor. *L. c.*

2) Secundum vero quartam considerationem prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio, *ex quo*, *per quem*, et *in quo*. Haec enim praepositio, *ex*, importat habitudinem quandam causae materialis, quae locum non habet in divinis; aliquando vero habitudinem causae efficientis, quae quidem competit Deo ratione suae potentiae activae; unde et appropriatur Patri, sicut et potentia. Haec vero praepositio, *per*, designat quidem quandoque causam mediam, sicut dicimus, quod faber operatur per martellum. Et sic ly, *per*, quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, secundum illud Joann. 1, 3: *Omnia per ipsum facta sunt*, non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formae, per quam agens operatur, sicut dicimus quod artifex operatur per artem; unde sicut sapientia et ars appropriantur Filio, ita et ly *per quem.* Haec vero praepositio, *in*, denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Uno modo secundum suas similitudines, prout scilicet res dicuntur esse in Deo, in quantum sunt in ejus scientia: et sic hoc quod dico, *in ipso*, esset appropriatum Filio. Alio modo continentur res a Deo, in

Bei diesen und anderen[1]) Appropriationen kommt es vor Allem darauf an, daß wir das Princip derselben, die ratio similitudinis, richtig erfassen, sie demgemäß richtig verstehen und von den Proprietäten und Notionen wohl unterscheiden.

§. 251.

Von der Perichorese[2]).

Durch alles Bisherige ist auf Grund des Glaubens der relative Unterschied und die numerische Wesenseinheit der göttlichen Personen allseitig erklärt. Es ergibt sich daraus von selbst das gegenseitige Ineinandersein, sowie die absolute Gleichheit der drei Personen. In der Betrachtung dieser beiden Lehrpunkte findet daher die theologische Erklärung der Trinität ihren Abschluß. Wir fassen zunächst die Perichorese in's Auge.

I. Schrift[3]) und Ueberlieferung[4]) sprechen in mannigfaltiger

---

quantum Deus sua bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic ly, *in quo*, appropriatur Spiritui sancto sicut et bonitas. *L. c.*

1) Es sei hier nur noch angeführt, was Thomas von dem Namen *virtus* und seiner Anwendung auf den Sohn und den heiligen Geist sagt. Virtus . . . appropriatur Filio et Spiritui sancto non secundum quod virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundum quod interdum virtus dicitur id quod a potentia rei procedit, prout dicimus aliquod virtuosum factum esse virtutem alicujus agentis. *L. c.*

2) *S. Th.* 1, q. 42, a. 5. In 1 Dist. 19, q. 2, a. 3. *Suarez*, De Trin. l. 4, c. 16. *Petav.*, De Trin. l. 4, c. 16; l. 5, c. 9, nr. 3. *Thomassin*, De Trin. c. 28. (Dogm. theol. tom. 5 ed. Vivès). *Franzelin*, De Deo trino, Thes. 14.

3) Tu Pater in me, et ego in te. *Joann.* 17, 21. Quia ego in Patre, et Pater in me. *Joann.* 14, 7—11 cf. 10, 30. 38. In sinu Patris. *Joann.* 1, 18. Vgl. oben S. 223—225. Was vom Sohne, gilt selbstverständlich auch vom heiligen Geiste. Uebrigens ist *1 Cor.* 2, 11: Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei, die Perichorese bezüglich des heiligen Geistes deutlich genug ausgesprochen.

4) Zahlreiche Zeugnisse bei Petavius und Thomassin an den angeführten Orten. Eine Reihe hierhergehöriger Stellen wurden oben im Väterbeweise angeführt; z. B. von Justin M. S. 279, Note 1; Theophil S. 281, Note 2; Irenäus S. 288, Note 2; Athanasius S. 346, Note 1; Cyrill A. S. 408, Note 2. Förmlich ausgesprochen ist die Perichorese v. Eugen IV. im Decr. pro Jacob. s. oben S. 441, Note 1. Andere Zeugnisse werden wir im Folgenden kennen lernen.

Weise die Wahrheit aus, daß die drei göttlichen Personen in vollkommenster Weise gegenseitig in einander sind; was die Griechen durch περιχώρησις, die Lateiner durch *circuminsessio* oder *circumincessio*[1]) zu bezeichnen pflegen.

Väter und Theologen erklären die trinitarische[2]) Perichorese für besonders geeignet, um sowohl die Wesenseinheit als den Personenunterschied der göttlichen Personen den entgegenstehenden Häresien gegenüber auf's Schärfste und Genaueste auszusprechen, da die gegenseitige Innewohnung der göttlichen Personen sowohl ihre persönliche Verschiedenheit, als ihre numerische Wesenseinheit voraussetzt[3]).

---

1) Ueber die Namen, die selbstverständlich nur unvollkommen die Sache ausdrücken, s. *Petavius* l. c. Derselbe hat sich sehr entschieden für die Uebersetzung der περιχώρησις mit circumincessio ausgesprochen; im Sprachgebrauch ist circuminsessio herrschend geblieben. An sich ist jeder der beiden Ausdrücke gleich gut, und kommt es nicht auf das Wort, sondern auf den damit verbundenen Sinn an.

2) In der Incarnationslehre werden wir die durch die Einheit der Personen begründete circuminsessio der beiden Naturen in Christo kennen lernen.

3) Zum Belege des Gesagten genüge ein Zeugniß des heil. Hilarius und eins des heil. Thomas. Filius in Patre est, et in Filio Pater, non per transfusionem refusionemque mutuam, sed per viventis naturae perfectam nativitatem. Ita in Deo Patre et in Deo Filio neque duos connumerabis deos, quia unum uterque sunt; neque singularem praedicabis, quia uterque non unus est. Non habet igitur fides apostolica duos deos, quia nec duos patres habet, nec duos filios. Confitendo Patrem, confessa Filium est; credens in Filium, credidit et in Patrem, quia et nomen Patris habet in se Filii nomen: non enim nisi per Patrem Filius est, et significatio Filii demonstratio Patris est, quia non nisi ex Patre sit Filius. In unius itaque confessione non unus est; dum et Patrem consummat Filius, et Filii ex Patre nativitas est. *Hilar.* De Trin. l. 7, nr. 31 (*Migne*, Patr. lat. tom. 10, col. 226.). — In dieser Stelle sind die drei Gründe der Circuminsession, wie wir sie im Folgenden betrachten werden, klar unterschieden. Die Stelle des heil. Thomas lautet: . . . quod dicitur: *Pater in me manens ipse facit opera, et ego in Patre et Pater in me est* (Joann. 14, 10), non ostendit unitatem personae, ut volebat Sabellius, sed unitatem essentiae, quam Arius negabat. Si enim esset una persona Patris et Filii, non congrue diceretur Pater esse in Filio et Filius in Patre, quum non dicatur proprie idem suppositum in seipso esse, sed solum ratione partium. Quia enim partes in toto sunt et quod convenit partibus solet attribui toti, quandoque dicitur aliquod totum esse in seipso. Hic autem modus loquendi non competit in divinis, in quibus partes esse non possunt . . . Relinquitur igitur, quum Pater in Filio et Filius in Patre esse dicatur, quod Pater et Filius non sint idem supposito. Sed ex hoc ostenditur, quod Patris et Filii sit essentia una. Hoc enim posito, manifeste apparet, qualiter Pater est in

Sollen die Personen real einander innewohnen, so müssen sie real von einander verschieden sein. Wo kein realer Unterschied ist, kann von einer gegenseitigen Innewohnung nicht die Rede sein. Wo der Unterschied lediglich ein gedachter, wenn auch in der Sache begründeter ist, kann auch die gegenseitige Innewohnung nur eine gedachte sein. Daher können wir nur ratione ratiocinata sagen, daß in der Gottheit verschiedene essentiale Eigenschaften, wie Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, wohnen, und daß diese Eigenschaften gegenseitig in einander seien; von einem realen Ineinandersein kann aber hier nicht die Rede sein, da zwischen Wesen und Attributen und zwischen letzteren untereinander kein realer Unterschied besteht. Aus demselben Grunde kann auch von einer gegenseitigen Innewohnung zwischen Wesen und Personen nicht die Rede sein. Wohl sagen wir unserer menschlichen Vorstellungsweise nach, es seien drei Personen in der Gottheit und es sei das göttliche Wesen in jeder Person; allein wir wissen, daß eine jede Person die Gottheit das göttliche Wesen selbst ist und umgekehrt.

Ganz anders ist es mit dem Verhältniß der göttlichen Personen zu einander. Sie sind vermöge des Gegensatzes der Relationen real von einander verschieden und deßhalb können sie auch real in einander sein.

II. Der Grund der gegenseitigen Innewohnung der göttlichen Personen ist die Wesenseinheit derselben, weiterhin die Immanenz der Ausgänge und die Gegenseitigkeit der Relationen[1]), nicht, wie

---

Filio et Filius in Patre. Nam cum Pater sit sua essentia, . . . relinquitur quod in quocunque sit essentia Patris sit Pater: et eadem ratione in quocunque est essentia Filii est Filius. Unde, quum essentia Patris sit in Filio et essentia Filii in Patre, eo quod una est essentia utriusque, ut fides catholica docet, sequitur manifeste quod Pater sit in Filio et Filius sit in Patre. Et sic eodem verbo et Sabellii et Arii error confutatur. *S. c. g.* l. 4, c. 9 i. f.

1) In Patre et Filio tria est considerare: scilicet essentiam, et relationem, et originem; et secundum quodlibet istorum Filius est in Patre, et e converso. Secundum essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio non per aliquam suam transmutationem. Unde sequitur quod cum essentia Patris sit in Filio, in Filio sit Pater: et similiter cum Filius sit sua essentia, sequitur quod sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit, 5 de Trin. prope fin.: *Naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum subsistentem. Ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit.* Secundum etiam relationes manifestum

Einige meinten, die Allgegenwart oder die Unendlichkeit Gottes.

Daß die Weſenseinheit das erſte Fundament der gegenſeitigen Immanenz der göttlichen Perſonen iſt, lehren die Väter einmüthig. Daher haben ſie die von der Perichoreſe handelnden Schriftſtellen ſtets als einen unwiderleglichen Beweis für die Conſubſtantialität geltend gemacht[1]). Ebenſo heben die Scholaſtiker die Conſub-

---

est quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum. Secundum originem etiam manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur; et eadem ratio est de Spiritu sancto. *S. Th.* 1, q. 42, a. 5, c.

1) Qui enim eo modo cognitum habet, Patrem et Filium unum esse, ille quoque cognitum habet Patrem in Filio, et Filium in Patre esse. Nam Filii divinitas Patris est, illaque ipsa in Filio consistit; et qui illud comprehendit, is quoque sibi persuasum habet, quod qui vidit Filium, viderit et Patrem (Joann. 14, 9.). *Athanas.* Or. 3 (al. 4), nr. 5 contra Arian. (*Migne*, Patr. graec. t. 26, col. 331.). Nicht wie ein Körper in dem anderen, ſind Vater und Sohn in einander, ſondern vermöge der Conſubſtantialität und abſoluten Ebenbildlichkeit, ſagt Cyrill von Alexandrien: Ipse alibi Salvator ait, se esse in Patre, et Patrem similiter in ipso. Sed patet omnibus, non esse illud intelligendum, sicut corpus in corpore, aut vas in vase, ita Patrem in Filio contineri, aut vicissim hunc quodam modo Patri imponi; sed hunc in illo, et illum in hoc esse videri ceu in identitate substantiae (ἑνότητα οὐσίας), et naturali unitate ac similitudine (τὴν κατὰ φύσιν ἑνότητα καὶ ὁμοιότητα). In Joann. 1, 3 (*Migne*, Patr. graec. t. 73, col. 54.). Aus dem Worte: Pater in me est etc. widerlegt Gregor von Nyſſa die arianiſche Auslegung von: Pater major me est. *Or. de deitate Filii et Spir. s.* (*Migne*, Patr. graec. t. 46, col. 562). Creatürliche Hypoſtaſen, die nur in ſpecifiſcher Weſenseinheit ſtehen, ſind nicht in einander, wohl aber ſind es die Perſonen der Trinität wegen ihrer realen numeriſchen Weſenseinheit. Das ſetzt klar und erſchöpfend Johannes Damascenus folgendermaßen auseinander: Opere pretium est nosse, aliud esse re considerare, et aliud ratione et intelligentia. In omnibus sane creaturis distinctio suppositorum reipsa consideratur; naturae autem et affinitas et unio ratione et intelligentia consideratur . . . Haec igitur communis naturae ratio est consideranda; nam supposita non in se invicem sunt. Proprium igitur quidem est unumquodque et separatum; igitur per seipsum separatum. Habet etiam plurima ipsum ab altero dirimentia, nam et loco distinguuntur, et tempore dirimuntur, et robore, et forma, videlicet figura, et habitu, et complexione et dignitate, et omnibus insitis proprietatibus. Maxime autem omnium differunt, quod non in se invicem, sed seorsum existunt; et duo et tres homines dicuntur, et multi. Hoc autem in omni communi creatura promptum est. — In sancta autem et superstantiali et omnia transcendenti et incomprehensibili Trinitate e diverso comparitur. Nam istic commune et unum re consideratur,

stantialität als den ersten Grund der Circuminsession hervor[1]). Das liegt auch in der Natur der Sache: denn die Immanenz der Processionen ist eben in der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens begründet, welches ein Aussichhinausgehen und deßhalb auch ein Insichzurückgehen im Sinne des Emanatismus und Pantheismus gänzlich ausschließt. Weil die drei Personen mit dem göttlichen Wesen schlechthin identisch sind und das göttliche Wesen vermöge seiner absolut einfachen und unendlichen Vollkommenheit die Unterschiede der Relationen wahrhaft in sich schließt, deßhalb sind die lediglich durch ihre gegenseitigen Relationen verschiedenen Personen absolut in einander[2]).

Der von den Theologen hervorgehobene zweite Grund der Perichorese, die Immanenz der Ausgänge, hat also selbst in der Consubstantialität der Personen, wie diese in der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens ihr Fundament.

Der dritte Grund endlich, die gegenseitige Relativität, kraft welcher keine Relation und deßhalb keine Person ohne die andere gedacht werden kann, wird gleichfalls oftmals von den Vätern hervorgehoben[3]). Derselbe ist aber nicht ontologischer, sondern logischer Natur[4]) und daher für sich allein nicht genügend; dagegen dient er in Verbindung mit den beiden anderen zur vollkommeneren Beleuchtung der Perichorese.

---

propter coaeternitatem et identitatem substantiae et operationis et voluntatis, et consilii conspirationem, et propter potestatis et virtutis et bonitatis identitatem. Non dixi, similitudinem, sed identitatem . . . Hoc autem est, quia secundum omnia unum sunt Pater, Filius et Spiritus sanctus, praeter ingignentiam, gignentiam et processionem. *De fide orth.* 1, 8 (*Migne*, Patr. graec. t. 94, col. 827—30.). Man sieht, wie der heilige Lehrer die Perichorese ganz auf die Consubstantialität, weiterhin aber auch auf die Immanenz der Ausgänge gründet. Vgl. die oben S. 611, Note 3 angeführten Stellen von Hilarius.

1) S. die oben S. 611, Note 3 angeführte Stelle des heil. Thomas.

2) Vgl. die oben S. 612, Note 1 angeführte Stelle des heil. Thomas.

3) Das spricht auch das *Toletan. XI* aus. S. oben S. 396, Note 2.

4) Unum oppositorum relative est in altero *secundum intellectum*, sagt Thomas. S. oben S. 612, Note 1. Vgl. *Franzelin* und die von ihm angeführte Stelle des Dionysius Alexandrinus bei Johannes von Damascus (Eclog. c. 1): Nominum illorum quodlibet inseparabile est, nec a proximo dividi potest: Patrem dixi, et priusquam Filium subjiciam, hunc in Patre significavi; Filium subjeci, et etiamsi Patrem non ante nominassem, prorsus tamen in Filio jam praeconceptus fuisset; Spiritum sanctum adjeci, simul vero (ipso nomine spirati) inclusi, et a quo et per quem processerit.

III. Gegen die Meinung des Ruiz, der die absolute Präsentialität, und des Suarez, der die Unendlichkeit als nächsten Grund der Perichorese betrachtet, hat sich der Consens der Theologen ausgesprochen. Abgesehen davon, daß diese Meinung von der Darstellung der Väter und aller älteren Scholastiker[1]) abweicht, berühren die essentialen Eigenschaften der Unendlichkeit, Unermeßlichkeit und der Allgegenwart die Perichorese unmittelbar nicht, welche wesentlich in der Consubstantialität der durch die relationis oppositio real von einander verschiedenen göttlichen Personen begründet ist.

Dieses wird noch mehr einleuchten, wenn wir die gegenseitige Perichorese der göttlichen Personen vergleichen mit der Art und Weise, wie die Creaturen in Gott, und wie die essentialen Eigenschaften und Acte, sowie die Relationen und Personen im göttlichen Wesen sind.

Die Geschöpfe sind von Gott substantial verschieden und in diesem Sinne sind sie wesentlich außer Gott; opera Dei *ad extra*. Allein sie sind auch in Gott und Gott ist in ihnen, insofern Gott die schöpferische Ursache ihres natürlichen, wie ihres übernatürlichen Seins und Wirkens ist. Auf dieser absoluten Causalität Gottes beruht, wie wir in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften gesehen haben, sowohl die nothwendige Allgegenwart Gottes in allen Dingen, als die freie und besondere Innewohnung[2]). Und gerade das nennt man im eigentlichen Sinne die Gegenwart Gottes in den Dingen und das Sein der Dinge in Gott; wobei selbstverständlich Gott in keiner Weise als räumlich und als Raumverhältnissen unterworfen gedacht werden darf. Daß die gegenseitige Innewohnung der göttlichen Personen mit dieser Immanenz der Creaturen in Gott kraft der göttlichen Causalität und der auf ihr beruhenden Gegenwart Gottes nichts gemein hat, bedarf keiner näheren Erklärung.

Was aber das Verhältniß der essentialen Eigenschaften und Acte, sowie der Relationen und Personen zum göttlichen Wesen oder zu Gott betrifft, so sind diese insofern in Gott, als sie vom göttlichen Wesen nicht verschieden, nicht, wie die Creaturen,

1) Auch das *Decr. pro Jacobitis*, nachdem es den Grundsatz aufgestellt: omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio, erklärt ausdrücklich: Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio etc. s. oben S. 441, Note 1. — Also der Grund der Perichorese ist die Wesenseinheit.

2) Vgl. Bd. 3, §. 178. Von der durch die hypostatische Union begründeten Gegenwart des Logos in Christus, woraus eine eigenthümliche, in der Einheit der Person begründete Perichorese hervorgeht, sehen wir hier ab.

etwas Außergöttliches sind. Da aber, wie wir bereits oben sahen, die essentialen Eigenschaften und Acte, deßgleichen die Relationen und Personen von Gott oder dem göttlichen Wesen nicht real verschieden sind, so können wir auch nur unserer menschlichen Vorstellungsweise nach, in der wir sie vom göttlichen Wesen unterscheiden, sagen, sie seien in Gott, in der Gottheit, während sie mit Gott oder dem göttlichen Wesen schlechthin identisch sind; ebenso wie wir auch, indem wir blos in unserem Gedanken Gott von Gott unterscheiden, sagen können, Gott sei in Gott, oder auch Gott sei sich selbst gegenwärtig, beides im Sinne der absoluten unterschiedslosen Identität. Nur wenn man mit den Palamiten einen realen Unterschied zwischen Eigenschaften und Energien einer-, und dem göttlichen Wesen andererseits, oder mit den Tritheisten eine mehrfache göttliche Substanz annähme, könnte von einem realen Ineinander von essential Verschiedenem die Rede sein.

Etwas von allem Bisherigen Verschiedenes ist die Perichorese. Die göttlichen Personen sind nicht, wie die Creaturen, außer Gott, sondern sie sind in Gott, weil sie das göttliche Wesen selbst, mit ihm schlechthin identisch sind; dagegen sind sie von einander durch den Gegensatz der Relationen real verschieden; und insofern können sie auch real ineinander sein. Ihr Ineinandersein hat also nicht, wie das Sein der Geschöpfe in Gott und Gottes in den Geschöpfen in der einen Wesensunterschied voraussetzenden Causalität und in der darauf beruhenden Allgegenwart, sondern in der Consubstantialität ihren Grund; die relativ verschiedenen Personen sind in einander, weil sie durch den Gegensatz der Relation von einander real verschieden, mit dem göttlichen Wesen aber real identisch sind. Will man hingegen Gottes Unendlichkeit als den Grund der gegenseitigen Immanenz der göttlichen Personen bezeichnen, so versteht es sich allerdings von selbst, daß sowohl der Unterschied der göttlichen Personen, als ihre Consubstantialität und gegenseitige Immanenz in der göttlichen Unendlichkeit insofern begründet ist, als sowohl die Einfachheit, als die Vollkommenheit und Fruchtbarkeit Gottes im unendlichen Sein ihren Grund hat: allein das spricht eine allgemein anerkannte Wahrheit, nicht aber den nächsten und eigentlichen Grund der Perichorese aus, welcher eben in der Consubstantialität der göttlichen Personen liegt [1]).

1) Vgl. *Franzelin*, Thes. 14, II.

§. 252.

Von der absoluten Gleichheit der göttlichen Personen[1].

I. Die drei göttlichen Personen sind einander absolut gleich. Dies ist bezüglich des Wesens durch sich selbst klar. Aber auch die Verschiedenheit der Personen und ihrer Notionen begründet wohl die bestimmte Ordnung des Ursprungs *(ordo originis)*, kraft welcher der Vater die erste, der Sohn die zweite, der heilige Geist die dritte Person der Gottheit ist, in keiner Weise aber eine Ungleichheit. Und nicht nur ist keine der drei Personen größer und vorzüglicher als die andere, sondern es ist auch die ganze Trinität der Sache nach nichts Größeres, als eine jede der drei Personen für sich.

Alle diese Sätze sind ausdrücklich declarirt, oder doch einmüthige Lehre der Väter und Theologen und folgen unmittelbar und mit Evidenz aus declarirten Dogmen.

Die heilige Schrift erklärt die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater ausdrücklich[2]; die Gleichheit der göttlichen Personen ist aber auch in allen jenen Stellen bezeugt, welche die Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes beweisen. Alle subordinatianischen Häresien wurden deßhalb von der Kirche verworfen, weil sie mit der Consubstantialität die absolute Gleichheit des Sohnes und des heiligen Geistes mit dem Vater leugneten.

Wenn die Kirche in dem Athanasianischen Symbolum bekennt, daß in der Trinität nichts früher oder später, nichts größer oder kleiner, sondern daß alle drei Personen gleich ewig und einander gleich sind[3]; so ist darin offenbar nicht nur die absolute Gleichheit der drei Personen unter einander, sondern auch die absolute Gleichheit einer jeden Person mit der ganzen Trinität ausgesprochen: denn wäre die Trinität größer, als eine der drei Personen, so wäre es nicht mehr wahr,

---

1) *S. Th.* 1, q. 42. *Bonaventura* In 1 Dist. 19, p. 1, a. 1, q. 1—4. Dist. 20, a. 1, qq. 1 & 2. *Petav.* De Trin. l. 2, c. 11; cf. l. 3, c. 6, XVI; l. 4, c. 6, XV; l. 6, c. 5; l. 7, c. 14. *Suarez*, De Trin. l. 4, c. 15. *Franzelin*, De Deo trino Thes. 16. Scheeben, Dogm. B. 1, §. 123.

2) Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo. *Phil.* 2, 6. Vgl. oben §. 227.

3) Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus; sed totae tres personae coaeternae sibi sunt, et coaequales.

daß in der Trinität nichts kleiner und größer ist: denn es wäre ja die Trinität größer, als eine der göttlichen Personen [1]). So erklärt auch das *Lateranense IV*, daß die drei Personen zusammen und eine jede Person einzeln das Eine höchste und unendliche Wesen ist [2]). Dasselbe ergibt sich übrigens unmittelbar aus der Wahrheit, in welcher das Wesentliche der Trinitätsdogma's besteht, daß jede göttliche Person der Eine unendliche Gott ist, und aus der schon der Vernunft einleuchtenden Wahrheit, daß in dem Unendlichen jedes Mehr und Minder ausgeschlossen ist.

II. Was nun zunächst die Ausdrücke Gleichheit (aequalitas) und Aehnlichkeit (similitudo) betrifft, so haben sich die Väter des ersteren bedient, um dadurch zunächst die Consubstantialität der göttlichen Personen zu bezeichnen, während sie das Wort Aehnlichkeit vermieden, weil es von den Arianern und Semianern mißbraucht wurde [3]). Uebrigens schließt selbstverständlich absolute Gleichheit auch eine absolute Aehnlichkeit in sich [4]); wie denn wirklich nicht Wenige mit dem Ausdruck „Aehnlichkeit dem Wesen nach und in Allem" den orthodoxen Begriff der Consubstantialität verbanden, und die Anomöer auch aus dem Grund bekämpft wurden, weil sie die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater leugneten [5]).

---

1) Daß übrigens jede Person nicht nur der anderen, sondern auch der ganzen Trinität absolut gleich ist, war den Vätern eine unbestreitbare Wahrheit. Sed hic in rebus corporis non tantum est res una, quantum tres simul, et plus aliquid sunt duae quam res una: caeterum in illa summa Trinitate tantum est una, quantum tres simul, nec plus aliquid sunt duae, quam una. Et in se infinita sunt. Ita et singula sunt in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unum omnia. *Augustin.* De Trin. l. 6, c. 10, nr. 12. (*Migne*, Patr. lat. t. 42, col. 932.)

2) . . . una quaedam summa res est, incomprehensibilis et ineffabilis, quae veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; tres simul personae, ac sigillatim quaelibet earundem. *Cap. Damn.* oben S. 438, Note 1.

3) Das Wort „Aehnlichkeit" konnte wegen seiner Unbestimmtheit leicht mißbraucht werden. Die Aehnlichkeit kann größer und geringer, kann dieser und jener Art sein, sie kann daher die Gleichheit und Consubstantialität einschließen, aber auch ausschließen. Treffend sagt Suarez von den Häretikern, welche die Aehnlichkeit behaupteten, um die Consubstantialität und Gleichheit zu leugnen: in eo sensu, quo loquebantur, magis ponebant personas dissimiles, quam similes: quia cum distinguerent naturas, necessarium erat, eas tantum inter se distare, quantum finitum ab infinito, creatum ab increato, quae magis inter se dissimilia quam similia sunt. *De Trin.* l. 4, c. 14, nr. 3.

4) Die Gleichheit ist daher stets auch Aehnlichkeit, nicht aber umgekehrt.

5) Vgl. oben §. 234, insbes. S. 352, Note 1.

Sehen wir von diesem Historischen ab, so versteht es sich von selbst, daß sowohl der Begriff der Gleichheit, als der der Aehnlichkeit, weil den Creaturen entnommen, auf Gott nicht adäquat, sondern nur analog angewendet werden kann. In der Körperwelt nennt man solche Dinge gleich, welche dieselbe Quantität der Ausdehnung oder des Gewichtes, ähnlich aber diejenigen, welche irgendwie dieselben Qualitäten haben. Wenn wir also die göttlichen Personen einander gleich nennen, so verstehen wir dieses natürlich nicht von der körperlichen Quantität, sondern von der Vollkommenheit und Kraft[1]). Deßgleichen wissen wir, daß es in Gott keine von dem Wesen verschiedene Quantität und Qualität gibt, sondern daß in ihm Quantität und Qualität das Wesen selbst und daß deßhalb Quantität und Qualität in ihm eins und dasselbe, eben die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Wesens, Gott selbst ist[2]). Daraus ergibt sich auch, daß die absolute Gleichheit der göttlichen Personen die absolute Aehnlichkeit derselben einschließt[3]). Der Satz: die göttlichen Personen sind einander gleich, heißt also: es ist keine größer und vollkommener als die andere, weil eine jede die unendliche Vollkommenheit selbst ist[4]).

---

1) Duplex est quantitas. Una scilicet quae dicitur quantitas molis vel quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est; unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est qualitas virtutis, quae attenditur secundum perfectionem alicujus naturae vel formae . . . Sic igitur, ut Augustinus (vielmehr Fulgentius) dicit, in lib. de Fide ad Petrum c. 1 ante med., *aequalitas intelligitur in Patre, et Filio, et Spiritu sancto, in quantum nullus horum aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. S. Th.* 1, q. 42, a. 1, ad 1.

2) Vgl. die folgende Note.

3) Ubi attenditur aequalitas secundum quantitatem virtualem, aequalitas includit in se similitudinem, et aliquid plus, quia excludit excessum. Quaecunque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inaequaliter illam formam participant . . . Sed non possunt dici aequalia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura Patris et Filii, sed etiam aeque perfecte est in utroque, ideo non solum dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii (ex Augustino lib. de Haeres. haer. 154), sed etiam dicimus aequalem, ut excludatur error Arii. *S. Th.* l. c. ad 2.

4) Necesse est ponere aequalitatem in divinis personis, quia secundum Philosophum, in 10 Metaph. text. 19, aequale dicitur quasi per negationem minoris et majoris; non autem possumus in divinis personis ponere aliquid maius et minus . . . Cujus ratio est, quia inaequalium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est aliud quam earum essentia.

Sodann ist daran zu erinnern, daß Gleichheit und Aehnlichkeit zwei real verschiedene Termini voraussetzen, welche eben einander gleich und ähnlich sind; daß ferner die Aehnlichkeit und Gleichheit bei den Creaturen accidentale Relationen sind. Wie verhält es sich nun in dieser Beziehung mit der Gleichheit und Aehnlichkeit der göttlichen Personen? Da die göttlichen Personen durch die *relationis oppositio* real von einander verschieden sind, so ist bei ihnen das Erforderniß des realen Unterschiedes der Termini der Gleichheit und Aehnlichkeit vorhanden. Dagegen sind bei ihnen die Gleichheit und Aehnlichkeit, wie wir bereits gesehen haben[1]), nur von uns gedachte, nicht aber reale Relationen. Denn in Gott gibt es keine anderen realen Relationen, als die Paternität und Filiation, die active und passive Spiration. Die Gleichheit und Aehnlichkeit sind also in Gott nicht reale Relationen, sondern drücken nur die Consubstantialität und unendliche Vollkommenheit der real verschiedenen göttlichen Personen aus. Wie die circuminsessio, involvirt daher auch die aequalitas sowohl die Wesenseinheit, als den Personenunterschied und somit das ganze Trinitätsdogma[2]).

Von der bisher betrachteten absoluten Gleichheit des Wesens und der Würde[3]), welche eine gegenseitige, ist die aus der Generation entspringende notionale Ebenbildlichkeit

---

Unde relinquitur, quod si esset aliqua inaequalitas in divinis personis, non esset in eis una essentia; et sic non essent tres personae unus Deus: quod est impossibile. Oportet igitur aequalitatem ponere in divinis personis. *S. Th.* l. c. c.

1) Vgl. oben §. 245, S. 534 und die folgende Note.

2) In divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant, et relationes, quibus distinguuntur. Aequalitas autem utrumque importat, scilicet dictinctionem personarum (quia nihil sibi ipsi dicitur aequale), et unitatem essentiae, quia ex hoc personae sunt sibi invicem aequales, quod sunt unius magnitudinis et essentiae. Manifestum est autem quod idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali; nec iterum una relatio refertur ad alteram per aliquam aliam relationem. Cum enim dicimus, quod paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem, quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo aequalitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta a relationibus personalibus; sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas et essentiae unitatem. Et propterea Magister dicit, in 31 dist. 1. Sentent., quod in his appellatio tantum est relativa. *S. Th.* l. c. ad 4.

3) . . . in majestate . . . aequalitas. *Praefat. de Trin.*

des Sohnes mit dem Vater, welche selbstverständlich nicht gegenseitig prädicirt werden kann, wohl zu unterscheiden[1]).

III. Nachdem wir gesehen haben, in welchem Sinn die Begriffe der Gleichheit und Aehnlichkeit auf die göttlichen Personen angewendet werden, müssen wir nun den Grund dieser Gleichheit näher betrachten, um daraus diese selbst möglichst vollkommen zu begreifen.

Der von den Vätern[2]) und den Theologen[3]) vor Allem geltend gemachte Grund der absoluten Gleichheit der göttlichen Personen ist ihre Consubstantialität. Das leuchtet auch durch sich selbst ein: denn ist eine jede der drei Personen derselbe Eine Gott, so kann von irgend welcher Ungleichheit dieser Personen nicht die Rede sein. Ebenso wenig können die drei Personen zusammen etwas Größeres sein, als eine jede einzelne Person, so gewiß die Unendlichkeit eben die Unendlichkeit ist und jedes Mehr und Minder absolut ausschließt. Insoweit bietet die Sache keine Schwierigkeit. Wie aber sollen wir es verstehen, daß nicht durch die persönlichen Eigenthümlichkeiten der göttlichen Personen eine Ungleichheit unter letzteren begründet werde? Fehlt nicht dem Sohne die Vollkommenheit der Paternität, welche dem Vater eigen ist; und sind nicht dem Vater drei Notionen eigen, während der Sohn nur zwei und der heilige

---

1) S. oben S. 497 ff. *S. Th.* l. c. ad 3. Das Wort Bild oder Ebenbild drückt nicht nur die Aehnlichkeit, sondern auch die Beziehung zu einem Urbilde aus, welches als solches nicht Ebenbild genannt wird. Daher ist der Vater dem Sohne absolut ähnlich, dagegen kann man ihn nicht das Ebenbild des Sohnes nennen. Aehnliches gilt auch von dem Verhältnisse des heiligen Geistes zum Vater und zum Sohn. In welchem Sinne die Creaturen Gott ähnlich und Ebenbilder desselben sind, haben wir Bd. 3, §. 166 gesehen. Daselbst sahen wir auch, daß die Creaturen zwar Gott ähnlich, nicht aber Gott den Creaturen ähnlich genannt wird, damit nicht irgend wie eine Abhängigkeit Gottes von der Creatur indicirt werde.

2) Si natura Deus est Pater, Deus erit utique natura Verbum ex ipso genitum. Quinam ergo minor erit Deus Deo, ea semper ratione qua uterque Deus est. *Cyr. Alex.* In Joann. 1. Ex ipsa Filii appellatione discimus, natura illum esse conjunctum, non imperio creatum, sed ex substantia emicantem, sine ullo intervallo ac tempore cum Deo sociatum, aequalem bonitate, aequalem virtute, gloriae participem. *Basil.* serm. 15 de fide. Filium non esse eo minorem, quia Filius est, Evangelista testatur, et aequalem esse, quia Filius est, ipse significat, dicens; propterea enim eum volebant occidere Judaei, quia non solum solvebat Sabbatum, sed et Patrem proprium dicebat Deum, aequalem se faciens Deo, proprium se Dei Filium dicens. *Ambros.* De fide 1, 4. *Petav.* De Trin. l. 2, c. 10, nr. XVII.

3) Vgl. *S. Th.* 1, q. 42, a. 1, c. oben S. 619, Note 4.

Geist nur Eine besitzt; und sind nicht deßhalb die persönlichen Vollkommenheiten der drei Personen zusammengenommen eine größere Vollkommenheit, als nur eine einzelne derselben? Um so mehr, da eine jede der persönlichen Proprietäten die anderen nicht ein-, sondern vielmehr ausschließt: denn die Vaterschaft ist nicht die Sohnschaft, und beide sind nicht die passive Spiration.

Um diese Schwierigkeit zu lösen müssen wir uns vor Allem erinnern, daß wir die unendliche Vollkommenheit Gottes nicht so, wie sie ist, sondern nur durch verschiedene und unvollkommene Begriffe zu denken vermögen. Wir denken in dem Begriffe Vater eine andere Vollkommenheit, eine andere in dem Begriffe Sohn und wieder eine andere in dem Begriffe Geist; daher denken wir selbstverständlich in diesen drei Begriffen zusammen unserem Begriffe nach mehr, als blos in Einem derselben, wie wir auch begrifflich in jedem der essentialen Attribute Gottes eine andere Vollkommenheit denken, und in allen Attributen zusammen mehr von der unendlichen Vollkommenheit erfassen, als nur in einem derselben. Allein die Unvollkommenheit unserer Begriffe dürfen wir nicht auf Gott selbst übertragen. Allerdings verhält es sich, wie wir wissen, mit den göttlichen Relationen resp. Personen insofern anders, als mit den Wesensattributen, da bei jenen, nicht aber bei diesen, ein realer Unterschied vorhanden ist. Die Vaterschaft ist nicht nur unserem Begriffe, sondern auch der Sache nach etwas Anderes, als die Sohnschaft; aber daraus folgt nicht, daß durch diesen relativen Unterschied die absolute Gleichheit der Personen und die unendliche Vollkommenheit einer jeden derselben beeinträchtigt werde.

Um aber vollkommener einzusehen, daß die Verschiedenheit der persönlichen Eigenthümlichkeiten keine Ungleichheit unter den göttlichen Personen begründet, und daß die Proprietäten der drei Personen zusammen keine höhere Vollkommenheit constituiren, als eine jede derselben, stellen die Theologen verschiedene Erwägungen an.

Vor Allem interessirt uns hier die Frage, ob und inwiefern die göttlichen Relationen als solche von der Vollkommenheit des Wesens unterschiedene relative Vollkommenheiten seien[1]). Hier versteht es sich vor Allem von selbst, daß von einem realen Unterschiede der essentialen Vollkommenheit einer- und der notionalen Vollkommenheiten andererseits keine Rede sein kann, da zwischen ihnen, weil zwischen Wesen und Personen, kein Gegensatz der Relation

1) Vgl. oben S. 548, Note 3.

besteht; dieses wäre an sich schon genügend, um unsere Frage zu lösen.

Es gab aber auch Theologen[1]), welche überhaupt leugneten, daß die Relationen als solche Vollkommenheiten seien, da das bloße Verhältniß des Einen zum Anderen (esse ad) keine Vollkommenheit, keine transcendentale Güte[2]) constituire. Dadurch glaubten sie am einfachsten alle Schwierigkeiten unserer Frage zu beseitigen, indem sie demgemäß sagten, daß die unendliche Vollkommenheit einer jeden Person, wie der gesammten Trinität einzig im Wesen begründet sei, die Relationen als solche aber dem Wesen keine Vollkommenheit hinzufügten[3]). Die Mehrzahl der Theologen[4]), auch viele Thomisten[5]), stellen dagegen nicht in Abrede, daß die Relationen virtualiter vom Wesen verschiedene Vollkommenheiten seien, wofür auch der

---

1) Ueber diese Controverse vgl. *Suarez*, De Trin. l. 3, c. 10. *Gotti*, Tr. VII de Deo trino. q. 3, dub. 3.

2) Vgl. oben §. 247, V. S. 581 ff.

3) Man berief sich für diese Meinung auf *S. Th.* 1, q. 42, a. 4, ad 2, wo der heil. Thomas den Einwand, daß der Sohn an Größe dem Vater nicht gleich sein könne, weil er die Würde der Vaterschaft nicht besitze, folgendermaßen widerlegt: Aequalitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturae ... et ad essentiam pertinet. Et ideo aequalitas in divinis et similitudo secundum essentialia attenditur; nec potest secundum distinctionem relationum inaequalitas vel dissimilitudo dici ... Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris. Nam dignitas est absoluta et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia, quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem dignitas, quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Vere ergo dicitur quod quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius; nec sequitur: Paternitatem habet Pater; ergo paternitatem habet Filius. Mutatur enim *quid* in *ad aliquid*. Eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis. Allein es ist offenbar, daß diese Lösung, die keineswegs mit der angegebenen Meinung zusammenfällt, nicht ausschließt, daß die Paternität als solche eine Vollkommenheit ist, wohl aber sagt Thomas, daß das Wesen die Wurzel der persönlichen Vollkommenheiten ist und deutet zugleich an, wie durch letztere keine Ungleichheit begründet wird, wie wir unten sehen werden.

4) Vgl. *Suarez* l. c.

5) In hac quaestione, sagt *Gotti* l. c. §. 1, divisos invenio Thomistas, multis negativae parti adhaerentibus (nämlich bezüglich der Frage: An relationes divinae secundum expressum relativi dicant perfectionem propriam virtualiter distinctam a perfectione propria essentiae divinae). Ego vero libentius aliis subscribo affirmativam tuentibus. Er stellt dann die These auf: Relationes divinae afferunt specialem perfectionem de genere relativo virtualiter distinctam a perfectione absoluta divinae essentiae.

Sprachgebrauch der Väter und der Kirche[1]), sowie die Natur der Sache spricht[2]) und was sicher auch die Meinung des heil. Thomas[3]) war. Insofern wird in einem durchaus richtigen Sinne von Vätern[4]) und Theologen[5]) oftmals ausgesprochen, daß der Unterschied der Personen zur Vollkommenheit Gottes gehöre und daß mithin Gott ohne den Personenunterschied nicht vollkommen wäre; wie es denn auch selbstverständlich einen einpersönlichen Gott weder gibt noch geben kann, und das göttliche Erkennen und Lieben vermöge seiner unendlichen Vollkommenheit nothwendig das Wort und den Geist producirt, wie wir das Alles ausführlich gesehen haben.

Wenn wir aber demnach die Relationen und die daraus sich ergebenden persönlichen Eigenthümlichkeiten der Personen als Vollkommenheiten betrachten, so stellt sich auf's Neue die Frage ein, wie es zu denken sei, daß die eine Person ebenso unendlich vollkommen ist, wie die andere, da ihr doch die persönliche Vollkommenheit dieser anderen Person fehle. Hierauf kann man mit Wahrheit antworten, daß die persönlichen Eigenthümlichkeiten nur für die betreffende, nicht aber für eine andere Person[6]) Vollkommenheiten und daß sie gleichwerthig, weil von unendlichem Werthe sind, daher eine jede Person die Vollkommenheiten der

---

1) Auf dem *Chalcedonense* bekannten die Väter: Credimus Trinitatem et subsistentiarum perfectionem.

2) Vgl. oben S. 581, V, wo wir zeigten, daß auch den Relationen die transcendentalen Prädicamente beigelegt, daher auch die Relationen als relative Perfectionen bezeichnet werden können. Relatio, ut virtualiter distincta ab essentia, est quid reale positivum in Deo existens, contentum sub ente; ergo ex sua linea est perfectio. *Gotti* l. c. §. 1, III.

3) Wenn er *De potent.* q. 8, a. 2, ad 1 das Vorhandensein der Relationen in Gott daraus beweist, weil dasselbe ist super omne genus comprehendens in se omnium generum perfectiones, so betrachtet er offenbar die Notionen als perfectiones. Noch klarer ist *De potent.* q. 9, a. 5, 23: Ad perfectionem divinitatis pertinet, ut scilicet sit ibi a quo alius et ipse a nullo, et aliquis qui est ab alio. Non enim esset omnimoda perfectio in divinis, nisi esset ibi processio verbi et amoris. So auch *Opusc. 1 c. Graec. c. 7:* Non posset esse Pater perfectus, nisi Filium haberet; quia nec Pater sine Filio esset, nec esset Deus perfectus, nisi haberet Verbum.

4) Non potest esse perfecta divinitas nisi Filium habeat. *Cyrill. A.* Thesaur. 2, 1.

5) Vergl. die vorstehend Note 3 angeführten Aussprüche des heiligen Thomas.

6) Deßhalb unterscheiden viele Theologen die perfectiones simplices, die zwar reine Vollkommenheit, aber in demselben Subjecte unvereinbar sind, von den perfectiones simpliciter simplices, die einander nicht ausschließen. S. Bd. 3, §. 164.

anderen zwar nicht *formaliter*, aber *aequivalenter* besitzet. So ist die Vaterschaft eine Vollkommenheit für den Vater, nicht aber für den Sohn; die Sohnschaft ist eine Vollkommenheit für den Sohn, nicht aber für den Vater. Deßhalb entbehrt der Vater keiner Vollkommenheit, wenn ihm die Sohnschaft nicht eigen ist, und entbehrt der Sohn keiner Vollkommenheit, weil er nicht Vater ist. Die einer jeden Person eigene Vollkommenheit ist aber eine unendliche Vollkommenheit und deßhalb das vollkommene Aequivalent der persönlichen Vollkommenheiten der anderen Personen. Da also jede Person aequivalenter die Vollkommenheiten der beiden anderen Personen in ihrer eigenen persönlichen Vollkommenheit besitzt, so hat auch die Trinität keine größere Vollkommenheit, als eine jede Person. Insofern ist die Behauptung, die eine Person besitze eine Vollkommenheit, die der anderen mangele, oder die drei Personen zusammen seien vollkommener, als eine jede von ihnen, unrichtig [1]).

Wenn wir jedoch tiefer auf die Sache eingehen, so sehen wir noch besser ein, daß und wie einer jeden Person die notionalen Vollkommenheiten der anderen Personen eigen sind, nur in verschiedener Weise. Während nämlich einer jeden Person ihre notionalen Vollkommenheiten formaliter eigen sind, besitzt sie die der anderen Personen, sei es als Terminus, sei es als immanentes Princip. So ist dem Vater wahrhaft und vollkommen der Sohn und der heilige Geist als das von ihm gezeugte immanente Wort und die von ihm spirirte immanente Liebe eigen. Ebenso ist dem Sohne der Vater als sein nothwendiges und immanentes Princip und der heilige Geist als sein und des Vaters Geist eigen. Hinwiederum hat der Geist den Vater und den Sohn als sein Princip in sich. Das Wort Christi: Alles, was dein ist, ist mein und was mein ist, ist dein [2]), gilt daher im vollsten Sinne für die drei Personen. Das gegenseitige absolute Ineinandersein der göttlichen Personen oder die Perichorese erklärt uns die absolute Gleichheit der göttlichen Personen, da, wie wir gesehen haben, die Perichorese ihren letzten und tiefsten Grund in der Identität der göttlichen Personen mit dem absolut einfachen göttlichen Wesen hat; daher erkennen wir auch von hier aus am leichtesten und vollkommensten die absolute Gleichheit der göttlichen Personen unter einander und mit der ganzen Trinität. Deßhalb heben auch Väter und Theologen diesen Grund mit

1) *Suarez*, De Trin. l. 3, c. 10, nr. 4 sq. — 2) *Joann.* 17, 10.

Recht vor allem Anderen hervor. Vermöge seiner unendlichen Vollkommenheit trägt das göttliche Wesen oder Sein nicht nur in ungetheilter Einheit alle essentialen Attribute und Acte in sich und ist diese selbst, sondern umschließt auch den relativen Unterschied und die daraus resultirenden notionalen Vollkommenheiten der drei Personen und ist diese Personen und persönlichen Proprietäten selbst. Daher gehören letztere ebenso nothwendig und wesentlich zur unendlichen Vollkommenheit Gottes, als die essentialen Attribute; da, wie wir oben gesehen haben[1]), das essentiale und das notionale Erkennen und Wollen der Sache nach identisch sind und das den drei Personen in der Einheit des Wesens gemeinsame Erkennen und Wollen nothwendig das Wort zeugt und spirirt und somit derselbe untheilbar Eine Gott als Princip der Zeugung Vater und als Terminus derselben Sohn, und als Terminus der dem Vater und Sohn gemeinsamen Spiration heiliger Geist ist. Es sind mithin alle göttlichen Vollkommenheiten, nicht nur die essentialen, sondern auch die notionalen, die, obgleich wir sie nach der unvollkommenen Weise unseres Erkennens in verschiedenen Begriffen denken, in Gott in der ungetheilten Einheit der Unendlichkeit wirklich sind, den drei Personen und einer jeden derselben nur in relativ verschiedener Weise eigen. So ist dieses untheilbar Eine und unendliche und unbegreiflich vollkommene Wesen seinem relativen Sein nach wahrhaft Vater, Sohn und Geist, diese drei Personen und eine jede derselben[2]), und ist umgekehrt eine jede dieser Personen und sind sie alle drei zusammen ihrem absoluten Sein nach dasselbe Wesen, derselbe Eine Gott. Sowie daher dieser Eine Gott die ganze Herrlichkeit der drei Personen in sich schließt und selber ist, so ist auch einer jeden Person als dem wahren Gott dieselbe Eine und untheilbare trinitarische Herrlichkeit eigen, einer jeden Person in der ihr entsprechenden Weise der Vaterschaft, der Sohnschaft oder der passiven Spiration.

Wenn wir daher (nach der Bedürftigkeit unseres menschlichen Denkens, das nur in verschiedenen und endlichen Begriffen einigermaßen Dasjenige erfassen kann, was in Gott Eins und unendlich ist) Vater, Sohn und Geist trennen und von dem Vater reden, als ob er ohne den Sohn wäre oder sein könnte, deßgleichen vom Sohne, abgesehen vom Vater, und vom heiligen Geiste, abgesehen von beiden:

---

1) Vgl. oben §. 243.

2) So sagt es ausdrücklich das *Lateranense IV* in den Worten: . . . una summa res . . . tres simul personae, ac sigillatim quaelibet earundem.

so wissen wir und müssen uns gegenwärtig halten, daß der Vater weder ist noch sein kann, ohne seinen ihm immanenten consubstantialen Sohn und ohne seinen und des Sohnes heiligen Geist, der, wie er von beiden in ungetheilter Einheit ausgeht, auch beiden absolut immanent ist. Dasselbe gilt beziehungsweise vom Sohne und Geiste. Demgemäß sind die notionalen Vollkommenheiten, wodurch die Persönlichkeit des Sohnes und des Geistes constituirt wird, auch dem Vater eigen, nicht zwar als seine Persönlichkeit constituirend, sondern als Terminus seiner mit ihm identischen notionalen Acte — und so hinwiederum entsprechend bezüglich der beiden anderen Personen. Das ist in den angeführten Worten des heil. Thomas ausgedrückt, daß dieselbe Wesenheit und Würde dem Vater und dem Sohne eigen sei, jenem *secundum relationem dantis*, diesem *secundum relationem accipientis*[1]). Hiebei ist zu merken, daß in Gott das Geben keineswegs vollkommener ist, als das Empfangen, indem der Gebende oder Zeugende und der Empfangende oder Gezeugte der durch sich selbst seiende unendliche Gott selbst und der Terminus der notionalen Acte nicht minder vollkommen, weil unendlich ist, als deren Princip[2]).

IV. Nach dem Bisherigen ist es nicht nothwendig, im Einzelnen zu zeigen, daß sich die drei Personen in allen göttlichen Eigenschaften und Rechten absolut gleich sind. Jedoch pflegen Väter und Theologen einige dieser göttlichen Eigenschaften besonders hervorzuheben, theils weil sie von den Häretikern angegriffen worden, theils um gewisse scheinbare Schwierigkeiten, welche sich dabei bieten, zu lösen.

Insbesondere heben sie hervor, daß die göttlichen Personen einander absolut gleich sind dem Sein, der Ewigkeit, der Macht und der Majestät nach.

1. Eine jede göttliche Person ist ja das göttliche Sein selbst. Es ist also dem Sohne ebenso wie dem Vater, und dem heil. Geiste ebenso, wie diesen beiden, die Aseität eigen[3]). Diese Wesenseigenschaft darf also, wie wir gesehen haben, nicht mit der Innascibilität verwechselt werden. Nicht ein erschaffenes Sein (esse per participationem), sondern sein eigenes unerschaffenes Sein theilt der Vater dem Sohne und heiligen Geiste mit oder, was dasselbe ist, Vater, Sohn und Geist sind mit dem unerschaffenen göttlichen Sein schlechthin identisch.

---

1) *S. Th.* 1, q. 42, a. 4, ad 2. S. oben S. 623, Note 3.

2) Vgl. *Franzelin*, De Deo trino. Thes. 15.

3) Vgl. die Aussprüche der heiligen Schrift oben S. 189 ff.

2. Deßhalb sind auch die drei Personen nothwendig gleich ewig, das ewige Sein, der Ewige selbst. Das göttliche Wesen subsistirt nothwendig und ewig in drei Personen und ist es unmöglich, daß die eine Person ohne die andere sei. Gegenüber den auf plumpen Anthromorphismen beruhenden Einwänden der Arianer haben Väter und Theologen insbesondere gezeigt, daß in Gott die hervorgehende Person mit ihrem Principe nothwendig gleich ewig ist, weil die notionalen Acte nothwendig und unendlich vollkommen sind. Denn daß das Princip dem Producte der Dauer nach vorangeht, sagt Thomas, kann entweder in der unvollkommenen Kraft oder in dem freien Willen des Princips, oder in der Unvollkommenheit seines Actes seinen Grund haben. Alles dieses ist aber auf die immanenten göttlichen Acte schlechthin unanwendbar. Nothwendig ist daher der Sohn dem Vater und der heilige Geist beiden gleich ewig[1]).

3. Nicht minder klar ist, daß die göttlichen Personen einander absolut gleich sind an Macht: denn die Macht entspricht dem Wesen. Ist also eine jede Person das göttliche Wesen, so ist sie auch die absolute göttliche Macht[2]). Daß in Gott nur Eine Zeugung

1) Necesse est dicere Filium esse coaeternum Patri. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod aliquid ex principio existens posterius esse suo principio potest contingere ex duobus: uno modo ex parte agentis, alio modo ex parte actionis. Ex parte agentis quidem aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis propter electionem temporis . . . In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquod non a principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus, sicut homo non a principio generare potest. Ex parte autem actionis impeditur ne id quod est a principio simul sit cum suo principio propter hoc quod actio est successiva. Unde dato quod aliquod agens tali actione agere inciperet statim cum est, non statim in eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem ..., quod Pater non generat Filium voluntate, sed natura; et iterum quod natura Patris ab aeterno perfecta fuit; et iterum quod actio, qua Pater producit Filium, non est successiva, quia sic Filius Dei successive generaretur et esset ejus generatio materialis et cum motu; quod est impossibile. Relinquitur ergo quod Filius fuit quandocunque fuit Pater; et sic Filius est coaeternus Patri, et similiter Spiritus sanctus utrique. *S. Th.* 1, q. 42, a. 2, c.

2) Necesse est dicere, quod Filius est aequalis Patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturae. Videmus enim in creaturis, quod quanto aliquis habet perfectiorem naturam, tanto est majoris virtutis in agendo. Ostensum est autem . . ., quod ipsa ratio divinae paternitatis et filiationis exigit, quod Filius sit aequalis Patri in magnitudine id est in perfectione naturae. Unde relinquitur quod Filius sit aequalis Patri in

und Eine Spiration ist und daher der Sohn nicht wiederum zeugt und der Geist weder zeugt, noch spirirt, ist nicht in einem Mangel, sondern vielmehr in der unendlichen Vollkommenheit Gottes und der göttlichen Acte begründet, welche Vollkommenheit dem Sohn und heiligen Geiste, wie dem Vater eigen ist, wie wir dieses bereits früher gezeigt haben[1]).

4. Endlich ist eine jede der göttlichen Personen von derselben unendlichen Würde und Majestät, so daß in keiner Beziehung ein Vorrang der einen Person vor der anderen besteht. Denn die Ordnung des Ursprungs begründet in keiner Weise einen Vorzug der einen Person vor der anderen, noch irgend welche Unterordnung dieser unter jene.

V. Sowie wir also die auf der relatio originis beruhende Ordnung der Personen (ordo *originis*, auch ordo *naturae*)[2]) festhalten müssen, ebenso entschieden müssen wir jede, eine Ungleichheit voraussetzende Unter- resp. Ueberordnung leugnen[3]). Denn eine solche Unterordnung zwischen dem Princip und dem Principiat ist nur da begründet, wo zwischen beiden keine absolute Consubstantialität besteht. Jene Ordnung hat also einzig in der Beziehung des Ursprunges ihren Grund, es wird aber dadurch in keiner Weise eine Priorität, weder der Existenz, noch der Natur oder dem Begriffe nach begründet, da der, welcher ausgeht, und der, von welchem er ausgeht, dasselbe göttliche Wesen selbst sind. Ungeachtet der Ordnung des Ursprungs sind daher Vater, Sohn und Geist einander absolut gleich[4]).

potestate; et eadem ratio est de Spiritu sancto respectu utriusque. *S. Th.* 1, q. 42, a. 6, c.

1) Vgl. oben §. 243.

2) Ordo naturae nennt man den ordo originis selbstverständlich nicht in dem Sinne, als ob eine Ordnung und folglich ein Unterschied bezüglich der göttlichen Natur und Wesenheit behauptet würde, sondern in dem Sinne, daß diese Ordnung durch den natürlichen Ursprung begründet ist. Ordo naturae dicitur, non quod ipsa natura ordinetur, sed quod ordo in divinis personis attenditur secundum naturalem originem. *S. Th.* 1, q. 42, a. 3, ad 3.

3) Ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus, secundum intellectum, ut principium demonstrationis, et secundum causas singulas, ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem absque prioritate . . . Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem absque prioritate. Et hic vocatur ordo naturae secundum Augustinum, lib. cont. Maxim. cap. 4 post med., non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero. *S. Th.* 1, q. 42, a. 3, c.

4) In rebus creatis, etiam cum id quod est a principio, sit suo principio coaevum secundum durationem, tamen principium est prius secundum

§. 253.

Von der Offenbarung der göttlichen Personen nach Außen, ihrer Innewohnung, Erscheinung und Sendung[1]).

I. In der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften haben wir gesehen[2]), daß der als die absolute Ursache aller Dinge nothwendig allgegenwärtige Gott aus freier Liebe einem Theile der Creaturen in besonderer Weise innewohnt, vermöge der besonderen übernatürlichen Wirkungen, die er in ihnen hervorbringt. So wohnt er vermöge der hypostatischen Union in einziger Weise in der Menschheit Christi, vermöge der heiligmachenden Gnade in den Gerechten, vermöge der Glorie in den Seligen. Daselbst haben wir auch gesehen, daß durch diese besondere Innewohnung, gerade wie auch durch die Allgegenwart, nicht in Gott selbst, sondern nur in den Creaturen eine Veränderung gesetzt wird, wie denn überhaupt wohl die Creatur zu Gott, nicht aber Gott zu der Creatur in einer Relation und Abhängigkeit steht[3]).

Die dort entwickelten Wahrheiten finden auch auf die besondere Innewohnung der göttlichen Personen in den Creaturen ihre Anwendung. Allein es fragt sich hier, inwieferne von einer Innewohnung einer göttlichen Person insbesondere im Unterschiede von den anderen Personen die Rede sein kann und muß.

1. Was die Incarnation insbesondere betrifft, so ist sie terminativ[4]), dem Sohne ausschließlich eigen, d. h. die

naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsae relationes causae et causati, et principii et principiati, manifestum est quod relativa sunt simul natura et intellectu, in quantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsae relationes sunt subsistentes personae in una natura. Unde neque ex parte naturae, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam et intellectum. *S. Th.* 1, q. 42, a. 3, ad 2. Daher verstoßen alle Systeme, welche die Consubstantialität, d. h. die numerische Wesenseinheit in irgend einer Weise oder Beziehung leugnen, nothwendig auch gegen die absolute Gleichheit der Personen. Daher genügt es nicht, die Gleichewigkeit der göttlichen Personen oder ihre nothwendige gegenseitige Beziehung geltend zu machen, wenn man nicht auch im wahren vollen Sinne ihre numerische Wesenseinheit anerkennt.

1) *S. Th.* 1, q. 53. *Bonavent.*, Brevil. l. 1, c. 5. *Petav.* De Trin. l. 8. *Suarez*, De Trin. l. 12. *Franzelin*, De Deo trino, Thes. 42—48. Scheeben, Dogm., Bd. 1, §. 125; Mysterien des Christenthums, §. 30.

2) Bd. 3, §. 177 und 178; insbes. §. 178, VI, S. 530 ff.

3) Vgl. Bd. 3, §. 167, VI, S. 400 ff.

4) D. h. insofern der Logos Terminus, nicht insofern er bewirkende Ursache der Incarnation ist, oder, wie man sich auch ausdrückt, effectiv. S. oben S. 603, Note 5.

Menschheit Christi ist nur in die Persönlichkeit des Sohnes aufgenommen und durch sie allein hypostasirt: das Wort allein ist Fleisch geworden, nicht auch der Vater und der heilige Geist. Dabei versteht es sich von selbst, daß vermöge der realen Identität von Person und Wesen das göttliche Wesen in seiner ganzen Fülle[1]) und vermöge der Perichorese die beiden anderen Personen der Menschheit Christi innewohnen[2]). Näheres hierüber in der Christologie.

2. Die zweite Weise der besonderen Innewohnung ist in der heiligmachenden Gnade begründet, kraft welcher die Gerechten theilhaftig sind göttlicher Natur[3]). In welchem Sinne dieses zu verstehen, wurde früher[4]) angedeutet und werden wir in der Lehre vom Uebernatürlichen und von der Gnade eingehend betrachten. Hier interessirt uns zunächst nur die Frage, wie sich diese Innewohnung zu den göttlichen Personen verhalte. Auch hier versteht es sich von selbst, daß die Bewirkung der Rechtfertigung, weil dem göttlichen Wesen eigen, den drei Personen in gleicher und ununterschiedener Weise gemeinsam ist. Aber auch insofern ist die Innewohnung in den Gerechten dem göttlichen Wesen und allen drei Personen zuzuschreiben, als die Seele (dasselbe gilt von den Engeln) dadurch Gott verähnlicht und mit ihm vereinigt wird[5]). So sagt auch die heilige Schrift, daß Gott in den Gerechten wohnt[6]),

---

1) Daher: In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. *Col.* 2, 9.

2) Daher: Pater in me. *Joann.* 10, 38; 17, 23.

3) *2 Petr.* 1, 4.

4) Vgl. Bd. 1, §. 3, insbes. S. 8, Note 2 (2. Aufl. S. 7, Note 3.).

5) Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio, quod persona divina sit novo modo in rationali creatura, nisi gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina. *S. Th.* 1, q. 43, a. 3, c. Von der missio unten. Es ist in dieser Stelle die übernatürliche Liebe und Erkenntniß gemeint und unter gratia gratum faciens die gratia habitualis verstanden. Effectus gratiae . . . etiam a Patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et Filius et Spiritus sanctus. *S. Th.* 1, q. 43, a. 4, ad 2.

6) Vos estis templum Dei vivi. *2 Cor.* 6, 16 etc.

und daß, wie der Sohn und Geist, auch der Vater in den Gerechten Wohnung nehme[1]).

Daneben erklären Schrift und Väter oftmals und in den mannigfaltigsten Ausdrücken, daß der heilige Geist, wie er in besonderer Weise der Spender der Gnade ist[2]), so auch den Gerechten in besonderer Weise gegeben werde[3]), deßhalb auch Gabe und Gnade[4]) genannt sei und daß er in besonderer Weise in den Gerechten wohne[5]) und wirke[6]).

Aber auch dem Sohne als dem Worte wird, abgesehen von seiner Menschwerdung, ein solches besonderes Innewohnen in dem Begnadigten zugeschrieben[7]).

Da die Frage, in welchem Verhältnisse die heiligmachende Gnade zum heiligen Geiste stehe und in welchem Sinne durch sie der heilige Geist in besonderer Weise den Gerechten innewohnt, in der Gnadenlehre behandelt werden muß und erst dort ihre gründliche Erledigung finden kann, so sei hier nur kurz bemerkt[8]), daß, wie die Spendung der Gnade und die dadurch bewirkte Vollendung des Heilswerkes dem heiligen Geiste als der hypostatischen Liebe und Gabe appropriirt wird[9]), so auch von dem heiligen Geiste appropriationsweise gesagt ist, daß er dem Gerechten in besonderer Weise innewohne, weil durch die übernatürliche Liebe, in welcher das Wesen und die Vollendung der Rechtfertigung besteht, die Seele dem heiligen Geiste als der hypostа-

---

1) Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. *Joann.* 14, 23.

2) Zahlreiche Belege oben §. 228, insbes. I, 6. S. 238 ff.

3) Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. *Rom.* 5, 5. Cf. *Joann.* 4, 10.

4) Spiritus sanctus donum dicitur, eo quod datur. *Isid. Hisp.* Etym. l. 7, c. 3. Gratia quippe donum Dei est; donum autem maximum ipse Spiritus sanctus est, et ideo gratia dicitur. *Augustin.* Enchir. c. 37. Vgl. oben S. 401, Note 2.

5) An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo ... *1 Cor.* 6, 19. Cf. 3, 16; *Rom.* 8, 9. 11; *2 Tim.* 1, 14; *Joann.* 14, 17; *1 Joann.* 3, 24 etc.

6) Vgl. oben §. 228, I.

7) Hierauf beziehen Viele *Sap.* 9, 10. *S. Th.* 1, q. 43, a. 5, sed contra. Unzweifelhaft ist dies *Joann.* 14, 23 und *Joann.* 17, 23: Ego in eis, ausgesprochen.

8) Vgl. Kleutgen, Theol. der Vorz., Thl. 1, Abh. 7, Hptst. 6, Bd. 2, S. 358—394. *Franzelin*, De Trin., Thes. 47.

9) Vgl. oben §. 250.

tischen Liebe in besonderer Weise verähnlicht und dadurch mit ihm vereinigt wird[1]).

In ähnlicher Weise begreifen wir auch, in welchem Sinne das Wort der Seele, wie dem Engel, durch die heiligmachende Gnade innewohne, insofern nämlich als die heiligmachende Gnade die Seele erleuchtet und mit der göttlichen Weisheit erfüllt und dadurch dem Worte oder der notionalen Weisheit in besonderer Weise verähnlicht[2]). Obwohl aber jede, auch die natürliche Erleuchtung[3]) dem Worte appropriirt werden kann, so bezeichnet man dennoch nur die durch die heiligmachende Gnade bewirkte, mit der heiligen Liebe verbundene und diese Liebe hervorbringende Erleuchtung durch den lebendigen Glauben als ein Innewohnen des Wortes[4]). Hieraus ist auch klar, daß mit dieser Innewohnung des Wortes die des heiligen Geistes, wie nicht minder die des Vaters in dem oben angegebenen Sinne, nothwendig verbunden ist.

3. Von der Innewohnung vermöge des Lichtes der Glorie, welches mit der heiligmachenden Gnade dem Wesen nach identisch und deren Vollendung ist, gilt entsprechend ganz dasselbe was von der inhabitatio per modum gratiae gesagt wurde, wie auch die

---

1) Ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam, quae mittitur, per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui sancto assimilatur. *S. Th.* 1, q. 43, a. 5, ad 2.

2) Licet omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est amor, . . aliqua tamen dona secundum proprias rationes attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quae pertinent ad intellectum, et secundum illa dona attenditur missio Filii (nämlich, wie wir unten sehen werden, der unsichtbaren Sendung vermöge der heiligmachenden Gnade). Unde Augustinus dicit, 4 de Trin. c. 20, circa med., quod *tunc invisibiliter Filius unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur. S. Th.* 1, q. 43, a. 5, ad 1.

3) Vgl. Bd. 1, §. 21, beſ. S. 159, Note 4 (2. Aufl. S. 154, Note 4.).

4) Filius autem est Verbum, non qualecunque, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit, in l. 9 de Trin. c. 10 circa fin.: *Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est.* Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur *Joann.* 6, 45: *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me;* et in Ps. 38, 4: *In meditatione mea exardescet ignis.* Et ideo signanter dicit Augustinus (loo. cit.), quod *Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur.* Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat; et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia. *S. Th.* 1, q. 43, a. 5, ad 2.

heiligmachende Gnade in Ursprung und Wesen Eine ist, aber verschiedene Wirkungen hervorbringt: Erkenntniß und Liebe[1]).

II. Nach diesen Vorbemerkungen über die besondere Innewohnung Gottes und göttlicher Personen, ergibt sich von selbst, was wir unter dem Kommen, dem Herabsteigen und der Sendung göttlicher Personen zu verstehen und welche Grundsätze und welchen Sprachgebrauch wir in dieser Beziehung festzuhalten haben.

1. Den Beginn der Innewohnung Gottes oder einer göttlichen Person in einer Creatur nennen wir ein Herabsteigen oder ein Kommen derselben. In diesem Sinne sagt das Glaubensbekenntniß, daß der Sohn Gottes vom Himmel herabgestiegen, und sagt die Schrift, daß er vom Himmel oder aus dem Schoße des Vaters herabgekommen oder gekommen und Mensch geworden ist[2]). Dieses Herabsteigen und Kommen, welches seinem Begriffe nach der Menschwerdung vorausgeht, ist also dem Sohne als Gott eigen[3]); nur vermöge der auf der hypostatischen Einheit beruhenden communicatio idiomatum kann es auch von dem Menschen Jesus ausgesagt werden[4]). Deßgleichen sagen wir bezüglich der Innewohnung vermöge der heiligmachenden Gnade, daß der heilige Geist, daß Vater und Sohn herabsteigen und kommen, um in den Herzen der Begnadigten zu wohnen[5]). Und nicht nur bei der ersten Mittheilung der heiligmachenden Gnade, sondern auch bei einer Ver-

---

1) Quantum ad effectum gratiae, sic communicant duae missiones (sc. Filii et Spiritus sancti) in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio intellectus et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia, quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia. *S. Th.* 1, q. 43, a. 5, ad 3.

2) Descendit de coelo et incarnatus est. *Symb.-Nic. Cpt.* Desursum venit *Joann.* 3, 31. Descendi de coelo *Joann.* 6, 33—42. Andere Stellen oben S. 187 u. 188.

3) Davon sagt der heil. Augustinus: Non tantum dicitur missus Filius, quia Verbum caro factum est, sed etiam Verbum est missum, ut caro fieret. *De Trin.* l. 4, c. 20. Denn was in dieser Beziehung von der Sendung wahr ist, gilt auch vom Kommen.

4) Vgl. in der Christologie die Lehre von der communicatio idiomatum. Est autem advertendum . . ., divinam personam dupliciter denominari missam, primo ratione assumptae naturae per communicationem idiomatum, secundo, ut divina ipsa persona secundum se mitti (und in gleicher Weise venire, descendere) etiam dicatur. *Suarez*, De Trin. l. 12, c. 1, nr. 3.

5) *Joann.* 14, 23 f. oben S. 632, Note 1. Stellen über das Herabsteigen und Kommen des heiligen Geistes f. oben §. 228, S. 234 ff.

mehrung derselben, bei einer jeden neuen, reichlicheren und höheren Gnadenverleihung kann man von einem neuen Herabsteigen und Kommen des heiligen Geistes und der anderen göttlichen Personen reden[1]). Es gibt also verschiedene Stufen der Innewohnung Gottes und göttlicher Personen in den Creaturen und demgemäß des Herabsteigens und Kommens[2]).

---

1) Darum beten wir allezeit: Veni, sancte Spiritus! — Emitte Spiritum tuum!

2) An sich kann man bei einer jeden besonderen Wirksamkeit Gottes und göttlicher Personen von einem Herabsteigen und Kommen, und, insoweit es producirte Personen sind, von einem Gesendetsein derselben reden, und zwar nicht nur wenn diese Wirksamkeit eine begnadigende, sondern auch, wenn sie eine strafende ist. Vgl. Bd. 3, §. 177 I. S. 562. Vorzugsweise aber sagt man, daß der heilige Geist nach vollbrachter Erlösung (und mit ihm die beiden anderen Personen) in die Seelen der Begnadigten komme resp. gesendet sei und davon reden die Theologen hier vorzugsweise. Was aber von dem Kommen des heiligen Geistes in die Seelen der Gerechten und dem Wohnen in denselben gilt, gilt in noch höherem Maße von dem Herabkommen desselben auf die Kirche am ersten Pfingsttage und dem Wohnen in ihr. Davon in der Lehre von der Kirche. Daher sagt man oft, der heilige Geist sei erst im neuen Testamente und zwar nach der Himmelfahrt Christi gesendet worden und gekommen. Davon heißt es *Joann.* 7, 39: nondum enim erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus. — Daraus folgt aber nicht, daß die Gerechten des alten Bundes nicht bereits mit der heiligmachenden Gnade den heiligen Geist empfangen hätten oder daß sie, ohne Empfang der Person des heiligen Geistes, blos durch seine Wirksamkeit gerechtfertigt worden seien, wie Petavius seiner Theorie nach meint; sondern es ist nur davon die Rede, daß der heilige Geist im N. T. reichlicher und auch in anderer Weise, insbesondere durch die heiligen Sacramente und mit besonderen Wirkungen, mitgetheilt wird. Zu *Joann.* 7, 39 bemerkt Augustinus: Quomodo intelligitur, nisi quia certa illa Spiritus sancti datio vel missio post clarificationem Christi futura erat, qualis nunquam antea fuerat. Neque enim antea nulla erat, sed talis non fuerat. Si enim antea Spiritus sanctus non dabatur, quo impleti locuti sunt prophetae? ... Cum et de Joanne Baptista dictum sit: Spiritu sancto replebitur inde ab utero matris suae; et Spiritu sancto repletus Zacharias pater ejus invenitur . . . et Spiritu sancto Maria . . . et Spiritu sancto Simon et Anna. So hatten auch die Apostel vor dem Pfingsttage bereits wiederholt den heiligen Geist empfangen. Cum in die Pentecostes discipulos Domini Spiritus sanctus implevit, non fuit inchoatio muneris sed adjectio largitatis; quoniam et patriarchae et prophetae et sacerdotes omnesque sancti qui prioribus fuere temporibus, ejusdem sunt Spiritus sancti sanctificatione vegetati . . . ut eadem semper fuerit virtus charismatum, quamvis non eadem semper fuerit mensura donorum. *Leo M.* serm. 2 de Pentec. c. 3. Mit Unrecht leugnet daher auch Ruiz, daß man eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade als ein neues Kommen und Gesendetwerden des heiligen Geistes bezeichnen könne. Ist es ja allgemeiner kirchlicher Sprachgebrauch, daß durch das heilige Sacra-

Hierbei versteht es sich von selbst, daß dieses Herabsteigen und Kommen weder eine Ortsbewegung, noch überhaupt irgend welche Veränderung in Gott und den göttlichen Personen behauptet[1]); vielmehr findet die Veränderung lediglich in der Creatur statt, welche dadurch in ein neues Verhältniß zu Gott erhoben wird: die Menschheit Christi in den Stand der hypostatischen Vereinigung mit dem Worte, die Seele des Gerechten in den Stand der Gnade, beziehungsweise der Glorie. Insofern nun diese Veränderung in der Creatur in der Zeit und in einem bestimmten Zeitmoment geschieht, ist das Kommen Gottes oder göttlicher Personen etwas Zeitliches. In jener Zeit ist der Sohn herabgekommen und Mensch geworden; in der Zeit und in einem bestimmten Zeitmoment kommt der heilige Geist in das Herz eines Begnadigten. Dadurch wird aber nichts Zeitliches auf Gott und göttliche Personen übertragen, vielmehr ist alles, was in Gott und Gott selbst ist, ewig und unveränderlich[2]).

2. Wenn nun eine göttliche Person, welche von einer anderen Person ausgeht, herabsteigt oder kommt, um in der Creatur zu wohnen, so sagt man, daß sie von dieser Person, ihrem Principium, ausgehe in die Welt, daß sie von dieser Person gesendet sei und daß diese sie sende. Der Sohn ist vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen[3]), ist vom Vater gesendet.

---

ment der Firmung der heilige Geist mitgetheilt werde und auf die Firmlinge herabkomme. Das Nähere über alles dieses in der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung und von den heiligen Sacramenten. Vgl. *Franzelin*, De Deo trino, Thes. 48.

1) Daher entfernt sich auch der Gesendete nicht von dem Sendenden. Illud quod sic mittitur, ut incipiat esse ubi prius nullo modo erat, sua missione localiter movetur; unde oportet quod loco separetur a mittente. Sed hoc non accidit in missione divinae personae; quia persona divina missa sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis. *S. Th.* 1, q. 43, a. 1, ad 2.

2) Vgl. unten S. 638, Note 3.

3) Exivi (ἐξῆλθον) a Patre et veni (ἐλήλυθα) in mundum; iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem. *Joann.* 16, 28. In diesem Ausspruche sind alle hier in Betracht kommenden Momente klar ausgesprochen. Er ist vom Vater ausgegangen, vermöge der Zeugung, welche in Beziehung auf das Kommen in die Welt Sendung genannt wird. Eo mittitur quo generatur, sagt Gregor d. Gr. (hom. 26 in Ev.). Dies ist von Christus seiner Gottheit nach gesagt. Das Folgende: ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater, sagt er seiner Menschheit nach, wovon wir hier nicht weiter reden. Exiit a Patre, quia de Patre est, et in mundum venit, quia mundo suum corpus ostendit, quod e virgine assumpsit. Mundum reliquit corporali discessione; por-

So ist der heilige Geist vom Vater und vom Sohne gesendet. Der Ausdruck Sendung auf göttliche Personen angewendet, drückt also in seinem eigentlichen, allgemein üblichen und deßhalb strenge festzuhaltenden Sinne nichts Anderes als den Ausgang (processio, origo) einer zur Creatur kommenden und ihr innewohnenden göttlichen Person von einer anderen aus. Die Sendung bezeichnet also den immanenten Ausgang (origo, processio) verbunden mit der Beziehung auf einen creatürlichen Terminus[1]). So wenig daher der immanente Ausgang der einen Person von der anderen, die absolute Gleichheit beider aufhebt und eine Unterordnung einschließt, ebenso wenig hebt die Sendung jene absolute Gleichheit auf oder schließt irgend welche Unterordnung der gesendeten Person unter die sendende ein. Wenn wir also davon reden, daß eine göttliche Person von einer anderen gesendet sei, so müssen wir jeden Gedanken an eine solche Unterordnung ferne halten und nicht an eine Sendung durch Befehl oder auch nur durch Rath denken. Kurz die Sendung göttlicher Personen ist nicht eine missio secundum *imperium*, oder auch nur secundum *consilium*, sondern lediglich secundum *originem*. Daß der Sohn vom Vater gesendet ist, sagt also nicht, daß der Vater dem Sohne die Menschwerdung befohlen oder angerathen habe, sondern nur, daß der in die Welt gekommene, Mensch gewordene Sohn, ewig vom Vater durch die Generation ausgeht. Deßgleichen sagt die Sendung des Geistes vom Vater und Sohne nicht, daß diese dem heiligen Geiste befohlen oder gerathen haben, daß er herabkomme und in uns wohne, sondern lediglich,

---

rexit ad Patrem hominis ascensione; nec mundum deseruit praesentiae gubernatione: quia sic in mundum venit exiens a Patre, ut non desereret Patrem. *August. In Joann.* Tr. 102. Was den Sprachgebrauch betrifft, so wird *exire* und *procedere*, *processio* und *exitus* sowohl von dem ewigen Ausgange aus dem Vater, also von der generatio und spiratio, als auch von dem Ausgehen in die Welt und der missio temporalis und der datio gebraucht, wie wir in der Schrift und Väterlehre in mannigfaltigen Beispielen sahen. Daher *missio* et *datio* in divinis dicuntur temporaliter tantum; *generatio* et *spiratio* autem solum ab aeterno; *processio* autem et *exitus* dicuntur in divinis et aeternaliter et temporaliter; nam Filius ab aeterno processit, ut sit Deus; temporaliter autem, ut etiam sit homo secundum missionem visibilem; vel etiam ut sit in homine secundum invisibilem missionem. *S. Th.* 1, q. 43, a. 2, c.

1) Missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio . . . includit processionem aeternam et aliquid addit, scilicet temporalem effectum. *S. Th.* 1, q. 43, a. 2, ad 3.

daß der herabkommende, in uns wohnende Geist ewig vom Vater und Sohne ausgeht[1]). Hieraus ist auch sofort klar, in welchem Sinne und in welcher Beziehung Sendung etwas Zeitliches ist[2]). Sie ist es in Beziehung auf den terminus *ad quem*, auf das Kommen und Wohnen in der Creatur und in dem oben präcisirten Sinne, nicht aber bezüglich des terminus a quo: denn der immanente Ausgang des Sohnes vom Vater und des Geistes von beiden ist ewig. Weil aber missio im Unterschiede von der processio eben diese Beziehung zum creatürlichen und zeitlichen Terminus ausdrückt, so wird die missio einfach als eine zeitliche bezeichnet, während sie selbstverständlich bezüglich des terminus a quo ewig ist[3]).

---

1) Das Alles erklärt Thomas mit folgenden Worten: In ratione missionis duo importantur: quorum unum est habitudo missi ad eum, a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem, quod aliquis mittitur, ostenditur processio quaedam missi a mittente; vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat, vel quia prius ibi omnino non erat quo mittitur, vel quia incipit ibi aliquo modo esse quo prius non erat. Missio igitur divinae personae convenire potest secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in alio; sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum, secundum quod incoepit in mundo esse per carnem assumptam; et tamen ante in mundo erat, ut dicitur Joann. 1, 10. — Missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente aut secundum imperium, aut secundum consilium; quia imperans est major et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis, quae est secundum aequalitatem, ut supra dictum est. *S. Th.* 1, q. 43, a. 1, c. & ad 1.

2) Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum. *Gal.* 4, 4.

3) In his quae important originem divinarum personarum est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim in sua significatione important solam habitudinem ad principium ut *processio* et *exitus*. Quaedam vero cum habitudine ad principium determinant processionis terminum. Quorum quaedam determinant terminum aeternum, sicut *generatio* et *spiratio;* nam generatio est processio divinae personae in naturam divinam, et spiratio passive accepta importat processionem amoris subsistentis. Quaedam vero cum habitudine ad principium important terminum temporalem, sicut *missio* et *datio*. Mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quod habeatur. Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale. *S. Th.* 1, q. 43, a. 2, c. Unmittelbar darauf folgen die bereits oben S. 636, Note 3 i. f. angeführten Worte.

Hier müssen wir vor Allem den Unterschied und das Verhältniß näher in's Auge fassen, welches zwischen der Sendung und dem freien göttlichen Willensentschlusse besteht, der jenen göttlichen Werken zu Grunde liegt, in Beziehung auf welche eine Sendung und ein Herabkommen göttlicher Personen stattfindet.

Daß der Sohn vom Vater, der Geist von beiden ausgeht, ist göttliche Nothwendigkeit; daß aber der Sohn Mensch geworden, der Geist zu unserer Heiligung in unsere Herzen einkehrt, das ist das Werk eines absolut freien göttlichen Willensentschlusses. Dieser Willensentschluß ist, wie das Wollen und Wirken aller göttlichen Werke (opera Dei ad extra), dem göttlichen Wesen und in der Einheit des Wesens den drei Personen und einer jeden Person, wie der anderen, in derselben Freiheit und Vollkommenheit eigen. Vater, Sohn und Geist, der Eine Gott, haben die Menschwerdung des Sohnes und die Heiligung der Creatur in der obsolut untheilbaren Einheit des freien göttlichen Willensactes beschlossen und als einzige und untheilbare causa prima *efficiens* gewirkt. Wenn hiebei dem Vater das Beschließen, dem Sohne das Vollführen, dem Geiste das Vollenden zugeschrieben wird, so geschieht es nur, wie wir im vorigen Paragraphen sahen, in Weise der Appropriation.

Etwas ganz anderes aber als dieser Willensentschluß und diese Bewirkung des fraglichen Werkes, ist die Sendung. „Der Sohn ist vom Vater gesendet," heißt nicht: der Vater hat die Menschwerdung des Sohnes beschlossen und dem Sohn befohlen oder gerathen sie auszuführen; „Vater und Sohn haben den Geist gesendet," heißt nicht: beide haben die Heiligung beschlossen und den Geist beauftragt, sie zu vollenden; sondern es bedeutet lediglich, daß der Sohn, der nach dem absolut gemeinsamen Rathschlusse und durch dessen ungetheilt gemeinsame Verwirklichung Mensch wird, vom Vater ausgeht; daß der heilige Geist, dem die vom dreieinigen Gott gewollte und bewirkte Heiligung der Seelen appropriirt wird, vom Vater und Sohne ausgeht. Hieraus ergibt sich endlich auch, inwiefern die Sendung etwas Freies, inwiefern sie etwas Nothwendiges ist. Frei ist sie insofern, als das fragliche opus ad extra und die Innewohnung in der Creatur frei ist, in Beziehung auf welche man von einer Sendung redet; nothwendig dagegen ist sie, insofern sie der ewige immanente Ausgang ist. M. a. W. daß der Sohn herabsteigt und Mensch wird, daß der Geist hernieder kommt zu unserer Heiligung, ist ein freies Werk der göttlichen Liebe; wenn aber der Sohn kommt, so ist er nothwendig vom Vater gesendet, weil von ihm ge-

zeugt; wenn der Geist kommt, so ist er nothwendig von Vater und Sohn gesendet, weil ausgehend von beiden.

Dagegen ist es unmöglich, daß der Vater gesendet sei: denn er geht von keiner anderen Person aus. Der Vater kann also wohl kommen, herabsteigen, einkehren und Wohnung nehmen, nicht aber gesendet werden[1]). Eben so unmöglich ist es, daß der Sohn vom heiligen Geiste gesendet sei: denn er geht nicht von ihm aus. Unmöglich ist es endlich, daß der Geist sende, da keine andere Person von ihm ausgeht.

Wenn daher in heiligen und rechtgläubigen Schriften gesagt wäre, daß der Sohn vom Geiste gesendet sei, so kann dieses nur von Christus seiner Menschheit nach verstanden werden. Seiner Menschheit nach kann man nämlich von Christus sagen, daß er, und zwar durch Befehl und Rath, von Gott und daher auch von jeder göttlichen Person, gesendet sei[2]). So wurde ja Christus auch seiner Menschheit nach vom heiligen Geiste in die Wüste geführt[3]) und hat als Mensch gebetet und als Gott das Gebet erhört. Davon ist aber hier, wo wir von der Sendung der göttlichen Personen handeln, nicht die Rede.

Nur in einer sehr uneigentlichen und deßhalb besser zu vermeidenden Redeweise könnte man sagen, daß der Sohn und der Geist sich selbst gesendet hätten, in dem Sinne nämlich, daß sie selbst, weil ihre Herabkunft, auch ihre Sendung in untheilbarer Einheit mit den Sendenden gewollt haben.

Gleichbedeutend mit dem Worte Senden wird öfters auch das Wort Geben gebraucht. „Der Vater hat den Sohn, beide haben den Geist gegeben," kann ganz gleichbedeutend sein, mit gesendet. Allein Geben hat auch eine weitere und unbestimmtere Bedeutung, als Senden. Daher kann man wohl sagen, daß eine Person sich selbst gebe, nicht aber, daß sie sich selbst sende[4]).

---

1) Solus Pater nunquam legitur missus. *Augustin.* De Trin. l. 2, c. 3. — Cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti, sed solum Filio et Spiritui sancto, quibus convenit esse ab alio. *S. Th.* 1, q. 43, a. 4, c.

2) Wenn man daher in *Js.* 48, 16: Et nunc Dominus Deus misit me, et Spiritus ejus — unter dem Sprechenden den Messias und unter Spiritus den heiligen Geist versteht, so kann die Stelle von dem Messias nur seiner Menschheit nach verstanden werden. S. oben S. 125, Note 2. Vgl. *Suarez*, De Trin. l. 12, c. 3.

3) *Matth.* 4, 1.

4) Si dare importet liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat se ipsum, inquantum se liberaliter communicat creaturae ad fruendum.

III. Die Wahrheit, daß es bezüglich göttlicher Personen nur eine missio secundum originem gibt, nicht aber eine missio secundum imperium sive consilium und daß die missio einer göttlichen Person zur Vollziehung eines göttlichen Rathschlusses ad extra nothwendig deren processio ad intra einschließt[1]), ist der dogmatisch wichtige und entscheidende Punkt unserer Lehre. Deßhalb haben Väter und Theologen diesen Lehrpunkt so sorgfältig behandelt, um zu zeigen, daß die von der Offenbarung gelehrte Sendung des Sohnes vom Vater und des Geistes von Vater und Sohne die absolute Consubstantialität und Gleichheit der göttlichen Personen, so wie den immanenten Ausgang des Gesendeten vom Sendenden nicht leugne, sondern beweise. Zahlreiche Belege dafür finden sich oben in dem Schrift- und Traditionsbeweise.

Weit entfernt, daß die Sendung des Sohnes vom Vater eine Unterordnung des ersteren unter den letzteren enthielte, beweist der Heiland gerade daraus seine göttliche Würde und absolute Gleichheit mit dem Vater. Weil er vom Vater gesendet, ist er vom Vater ausgegangen und deßhalb gebührt ihm dieselbe Ehre, wie dem Vater[2]). Daraus muß seine Gottheit erkannt werden[3]). Daß die Sendung nicht, wie alle Subordinatianer insbesondere die Arianer behaupteten, eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater und des heiligen Geistes unter beide ausspreche, sondern lediglich den *ordo originis*, ist einmüthige Lehre der Väter. Jede entgegenstehende Behauptung ist falsch und häretisch, falsch und häretisch ist daher auch jede andere Deutung der Sendung, als die einmüthig von den Vätern und Theologen gegebene[4]). Dieser ka-

Si vero importet auctoritatem dantis respectu ejus quod datur, sic non convenit dari in divinis nisi personae quae est ab alio, sicut nec mitti. *S. Th.* 1, q. 43, a. 4, ad 1.

1) Weil die Mission die Relation des Sendenden zum Gesendeten einschließt, deßhalb ist sie den Relationen resp. Personen eigen, ist etwas Notionales, nicht etwas Essentiales und den Personen Gemeinsames. Missio in quantum importat processionem a mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali, prout esse ab alio est commune duabus notionibus. *S. Th.* 1, q. 31, a. 4, ad 3.

2) . . . ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem; qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum. *Joann.* 5, 22. 23. Vgl. oben S. 213, Note 4.

3) Vgl. oben §. 227, VI, insbes. S. 227, Note 1; S. 228, Note 1—3.

4) Non ideo minorem Filium quia missus est a Patre, nec minorem Spiritum sanctum, quia et Pater misit eum et Filius, sufficienter demonstratum est. Sive enim propter visibilem creaturam (in welcher nämlich Sohn und Geist, jener durch die Menschwerdung, dieser in sichtbaren Bildern erschienen) sive potius propter principii commendationem, non propter inaequalitatem

tholischen Lehre gemäß, haben die Väter die Sendung des heiligen Geistes vom Sohn, als einen unwiderleglichen Beweis seines Ausganges von demselben betrachtet, und wurde dieser Beweis auf den Unionssynoden als unbestreitbar anerkannt[1]).

IV. Wie Gott und die göttlichen Personen sichtbar erscheinen können und erschienen sind *(apparitio)*, so kann auch die Sendung der göttlichen Personen sichtbar sein. Wo dieses der Fall, nennt man die Sendung eine sichtbare (missio visibilis), und sprechen dafür dieselben Congruenzgründe, welche überhaupt für sinnfällige Offenbarungen des Unsichtbaren gelten[2]).

Der Begriff der *apparitio* ist weiter, als der der *missio visibilis:* denn sowohl die ganze Trinität, als eine jede der göttlichen Personen kann sichtbar erscheinen, wie wir dieses in der Lehre von den Theophanien gesehen haben[3]); von einer sichtbaren Sendung dagegen kann selbstverständlich nur bei den Personen die Rede sein, welche

---

vel imparilitatem vel dissimilitudinem substantiae in Scripturis posita intelligantur; quia, etiamsi voluisset Deus Pater per subjectam naturam visibiliter apparere, absurdissime tamen a Filio, quem genuisset, aut a Spiritu sancto, qui de illo procedit, missus diceretur. *August.* De Trin. 4, 32. cf. 4, 20. Daß die Väter das Wort: Pater major me est, nicht blos von der Menschwerdung Christi, sondern auch von dem ordo originis auslegten, ist bekannt. Vgl. *Thomassin*, Dogm. theol. tom. 5. De Trin. c. 14—16. In demselben Sinne legten sie mitunter auch das Wort Christi (z. B. *Joann.* 12, 49), daß er vom Vater den Auftrag oder den Befehl erhalten habe, von der missio aus. Besser sind diese Stellen, wie auch ihr Zusammenhang zeigt und wir in der Incarnationslehre näher sehen werden, von Christus seiner Menschheit nach zu verstehen. Beides faßt Augustin in den Worten zusammen: Praeceptum quoque aut ut homo accepit, aut ut Deus. Si ut homo, nulla quaestio est, quia ut homo est Patre minor; si ut Deus, non hinc ostenditur minor, quia nascendo id accepit, non indigendo. In Verbo enim unico Dei omnia praecepta sunt Dei, quae ille gignens dedit nascenti, non, quum genuisset, addidit indigenti etc. Contr. *Maximin.* l. 2 (al. 3) c. 14, nr. 8.

1) Die Belege dafür s. oben §. 237.

2) Was in dieser Beziehung Thomas von der sichtbaren Mission des heiligen Geistes sagt, ist allgemeingiltig. Deus providet omnibus secundum uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supradictis patet, q. 12, a. 12. Et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus et processiones aeternas personarum per creaturas visibiles secundum aliqua indicia hominibus quodam modo demonstravit; ita conveniens fuit, ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. *S. Th.* 1, q. 43, a. 7, c.

3) Oben §. 215, insbesondere S. 50 ff. und die oben S. 641, Note 4 angeführte Stelle Augustin's.

gesendet werden, also beim Sohne und dem heiligen Geiste. Ueberdies pflegt man die sichtbare Sendung auf das neue Testament[1]), nämlich auf die Incarnation des Wortes, und auf jene Erscheinungen des heiligen Geistes zu beschränken, welche in wichtigen Momenten der Geschichte Jesu Christi und der Gründung der Kirche[2]) in Wunderweise[3]) eintraten, nämlich auf die Erscheinung bei der Taufe Christi, welche das Wohnen des heiligen Geistes im Messias sinnbildet[4]), und die Erscheinung am Pfingsttage, welche die bleibende Ausgießung der Fülle des heiligen Geistes über die Kirche manifestirt. Der Erscheinung bei der Taufe entspricht die Lichtwolke auf Thabor, und der am Pfingstfeste die Anhauchung zur Mittheilung der aposto-

1) An sich könnten die alttestamentlichen Erscheinungen des Sohnes, namentlich im Jehova-Engel, und des heiligen Geistes (*Gen.* 18 vgl. oben S. 32, Note 5.) als sichtbare Missionen bezeichnet werden. Allein da Schrift und Väter von einer Sendung des Sohnes nur bei der Incarnation und den Erscheinungen des heil. Geistes nur im neuen Testamente reden, so nehmen die Theologen Anstand, das Wort missio visibilis für diese alttestamentlichen Manifestationen zu gebrauchen und wenden nur den Ausdruck apparitio an. In dieser Beziehung sagt Thomas, nachdem er die verschiedenen neutestamentlichen sichtbaren Manifestationen der Geistessendung erklärt: Ad patres autem Veteris Testamenti missio visibilis Spiritus sancti fieri non debuit, quia prius debuit perfici missio visibilis Filii quam Spiritus sancti, cum Spiritus sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt autem factae visibiles apparitiones divinarum personarum patribus Veteris Testamenti; quae quidem missiones visibiles dici non possunt, quia non fuerunt factae secundum Augustinum, lib. 2 De Trin. cap. 17 circa fin., ad designandum inhabitationem divinae personae per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum. *S. Th.* 1, q. 43, a. 7, ad 6. Vgl. übrigens *Franzelin*, De Deo trino, Thes. 42, II.

2) Es ist daher weder nothwendig, noch angemessen, daß jede unsichtbare Geistessendung sich auch sichtbar manifestire. Non est de necessitate invisibilis missionis ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius; sed sicut dicitur 1 Cor. 12, 7, *manifestatio Spiritus datur alicui* (unicuique, Vulgata) *ad utilitatem* scil. Ecclesiae. Quae quidem utilitas est ut per hujusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur . . . Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus sancti ad Christum, ad Apostolos et ad aliquos primitivos sanctos, in quibus quodam modo Ecclesia fundabatur. *S. Th.* 1, q. 43, a. 7, ad 6.

3) Daher sind die heiligen Sacramente, insbesondere die Firmung, zwar sichtbare Zeichen von Geistesmittheilungen, können aber nicht als missiones visibiles bezeichnet werden. *S. Th.* l. c. ad 2.

4) . . . ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum demonstraret missionem invisibilem, non tunc, sed principio suae conceptionis ad eum factam. *S. Th.* l. c. ad 6. Durch die Aufnahme in die Person des Wortes selbst wurde die heilige Menschheit Christi im Momente der Incarnation mit der Fülle des heiligen Geistes gesalbt.

lischen Macht zur Verwaltung der Sacramente[1]). Hierher kann man auch die Manifestation des heiligen Geistes bei der Aufnahme der Erstlinge der Heiden in die Kirche rechnen.

Zwischen der sichtbaren Sendung des Sohnes und des Geistes ist selbstverständlich ein wesentlicher Unterschied. Die Menschwerdung können wir allerdings eine Erscheinung, die vollkommenste Erscheinung[2]) des Sohnes nennen, aber sie ist unendlich mehr: denn das Wort ist nicht nur im Fleisch erschienen, sondern es ist Fleisch geworden, daher seine Apparition und sichtbare Mission von den Theologen eine substantiale[3]) genannt wird. Dagegen die Apparitionen und sichtbaren Sendungen des heiligen Geistes sind lediglich symbolische oder repräsentative, indem der heilige Geist mit jenen sichtbaren Zeichen nicht etwa — was zu denken absurd und häretisch wäre — hypostatisch[4]), sondern nur wie die Sache mit dem sie repräsentirenden symbolischen Zeichen verbunden war[5]). Die Taube, der Hauch, die feurigen Zungen bedeuten also nur den heiligen Geist[6]), nimmermehr aber darf man im Sinne einer hypo-

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 43, a. 7, ad 6. Näheres an den betreffenden Orten des zweiten Theiles der speciellen Dogmatik.

2) Vgl. *1 Tim.* 3, 16; *Tit.* 2, 11; 3, 4; *1 Joann.* 1, 2; 3, 5 & 8; 4, 9.

3) Selbstverständlich nicht in dem Sinne, als ob die Substanz oder die göttliche Persönlichkeit des Wortes durch die Incarnation sichtbar geworden, sondern weil der sichtbare Mensch persönlich das Wort selbst ist. Cf. *August.* De Trin. l. 2, c. 4, nr. 9.

4) Non ergo sic est assumpta creatura, in qua appareret Spiritus sanctus, sicut assumpta est caro illa et humana illa forma ex virgine Maria. *Augustin.*, *De Trin.* l. 2, c. 6, nr. 11.

5) Facta enim est quaedam creaturae species ex tempore in qua visibiliter ostenderetur Spiritus sanctus (er führt dann die Taube und die Feuerzungen an). Haec operatio visibiliter expressa et oculis oblata mortalibus missio Spiritus sancti dicta est, non ut appareret ejus ipsa substantia, qua et ipse invisibilis est et incommunicabilis, sicut Pater et Filius: sed ut exterioribus visis hominum corda commota a temporali manifestatione venientis ad occultam aeternitatem semper praesentis converterentur. *August.*, *De Trin.* l. 2, c. 5, nr. 10.

6) Ihre besondere Beziehung zum heiligen Geiste besteht also einzig darin, daß sie Zeichen oder Sinnbilder desselben sind. Als etwas Erschaffenes sind sie selbstverständlich Werke der drei Personen und insofern offenbaren sie, wie alle göttlichen Werke, den Einen Gott, sofern sie aber Zeichen sind, offenbaren sie die Person des heiligen Geistes. Licet illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factae sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significatur Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt; quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas. *S. Th.* 1, q. 43, a. 7, ad 3.

statischen Union sagen, sie seien der heilige Geist, wie dieser Mensch Jesus der Sohn Gottes ist. Daher kann auch zwischen dem heiligen Geiste und seiner sichtbaren Erscheinung in keiner Weise eine communicatio idiomatum stattfinden[1]).

Hieraus erklärt sich, weßhalb zu den sichtbaren Manifestationen des heiligen Geistes vernunftlose Wesen sich eigneten und weßhalb dieselben nur vorübergehende Zeichen waren[2]).

Aus dem Gesagten ergibt sich endlich, in welchem Verhältnisse die unsichtbare und sichtbare Mission des heiligen Geistes zu einander stehen. Jede sichtbare Mission ist das Zeichen einer unsichtbaren[3]), nicht aber ist umgekehrt jede unsichtbare Mission immer auch sichtbar. Denn nur in jenen außerordentlichen Momenten der Offenbarungsgeschichte[4]) fanden wunderbare sichtbare Manifestationen der Geistessendung statt, während die unsichtbare Geistessendung allen zu Theil wird, welche die heiligmachende Gnade empfangen[5]).

---

1) Hieraus erklärt Thomas in lehrreicher Weise, weßhalb die Schrift zwar von dem Sohne, nicht aber vom Geiste sage, daß der Vater größer sei. Filius creaturam visibilem, in qua apparuit, in unitatem personae assumpsit, sic ut quod de illa creatura dicitur, de Filio Dei dici possit, et sic ratione naturae assumptae Filius dicitur minor Patre. Sed Spiritus sanctus non assumpsit creaturam visibilem, in qua apparuit, in unitatem personae, ut quod illi convenit, de illo praedicetur. Unde non potest dici minor Patre propter visibilem creaturam. *S. Th.* 1, q. 43, a. 7, ad 1.

2) Personam Filii declarari oportuit ut sanctificationis auctorem ... Et ideo oportuit quod missio visibilis Filii fieret secundum naturam rationalem, cujus est agere, et cui potest competere sanctificari. Indicium autem sanctificationis esse potuit quaecunque alia creatura. Neque oportuit quod creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta a Spiritu sancto in unitatem personae, cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum; et propter hoc etiam non oportuit quod duraret, nisi quamdiu perageret officium suum. *S. Th.* 1, q. 43, a. 7, ad 4.

3) Entweder einer früher bereits stattgefundenen, wie bei Christus, oder einer im Momente der Erscheinung stattfindenden, wie bei den Aposteln. Vgl. oben S. 643, Note 4.

4) Damit wollen wir jedoch nicht die Möglichkeit anderer sichtbaren Sendungen und Apparitionen des heiligen Geistes leugnen; nur haben dieselben, wo sie etwa stattgefunden, keine andere als menschliche Gewißheit.

5) Missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam hujusmodi fit missio invisibilis. *S. Th.* 1, q. 43, a. 6, Sed contra.

§. 254.

Das Trinitätsdogma die höchste Offenbarung der göttlichen Güte, Liebe und Seligkeit.

In den bisherigen theologischen Erörterungen haben wir im treuen Anschlusse an die Lehre der Väter und Theologen, insbesondere des heil. Thomas, den Inhalt und Sinn des Trinitätsdogma's genau und allseitig erklärt. Dadurch haben wir zugleich gezeigt, daß und worin dasselbe über unsere natürliche Gotteserkenntniß erhaben ist, aber mit derselben und überhaupt mit den Wahrheiten der Logik und Metaphysik nicht im Widerspruch, vielmehr in vollem Einklange steht. Dasjenige, was die bloße Vernunft aus sich selbst nicht zu erreichen vermag, ist die durch die Offenbarung uns mitgetheilte Wahrheit, daß das göttliche Erkennen, vermöge seiner unendlichen Vollkommenheit nothwendig das Wort zeugt, das göttliche Lieben den Geist spirirt und dadurch den realen Unterschied der relativen Gegensätze setzt. Diese Wahrheit — welche die Vernunft deßhalb nicht zu erreichen vermag, weil sie Gott nicht so, wie er in sich selbst ist, sondern nur insoweit, als er in den Geschöpfen als deren schöpferische Ursache sich offenbart hat, zu erkennen vermag — steht aber keineswegs mit der Vernunft in Widerspruch, vielmehr tragen wir nicht nur ein endliches Analogon derselben in uns selbst, sondern sehen auch ein, daß eine solche innere Fruchtbarkeit des göttlichen Erkennens und Liebens der unendlichen und deßhalb unbegreiflichen Vollkommenheit Gottes wohl angemessen ist[1]). Diese durch den Glauben verbürgte Wahrheit des Ausganges des Wortes und Geistes vorausgesetzt, kann die Vernunft auf Grund der wahren natürlichen Gotteserkenntniß mit logischer Nothwendigkeit alle jene Sätze folgern, welche das Trinitätsdogma über den relativen Unterschied und die essentiale numerische Einheit, und auf Grund dieser Consubstantialität über die gegenseitige Innewohnung und absolute Gleichheit der drei göttlichen Personen lehrt. Freilich vermag die Vernunft die absolute Einheit und den relativen Unterschied der drei göttlichen Hypostasen adäquat nicht zu begreifen, wohl aber sieht sie ein, daß darin weder ein logischer noch ein metaphysischer Widerspruch liegt, da in einer anderen Beziehung die Einheit, in einer anderen die Dreiheit von Gott ausgesagt, die Unendlichkeit des göttlichen Seins selbst aber uns ebenso sehr von seiner Unbegreiflichkeit, als von seiner die Einfachheit des Wesens und die Gegensätze der Relationen in sich schließenden Vollkommenheit überzeugt[2]). Wenn wir aber so auf Grund

1) Vgl. oben §. 240, insbes. S. 472 ff. und §. 241, insbes. S. 487 ff.
2) Vgl. oben §. 245, insbes. S. 538 ff.

des erleuchteten Glaubens das Geheimniß der Trinität, wie es die Kirche uns vorlegt und ihre Theologie uns erklärt, richtig erfassen, so erschließt sich in ihm — wenn auch noch unter dem Schleier des Geheimnisses — die innere unendliche Vollkommenheit des göttlichen Lebens und der göttlichen Seligkeit in einer Herrlichkeit, welche unsere Vernunft zwar nicht adäquat begreifen kann, die aber in eminenter Weise allem dem entspricht, was wir Großes und Frommes von Gott zu denken vermögen.

Insbesondere erkennen wir durch diesen Glauben, daß der unendlichen Güte, nicht nur eine freie Mittheilung endlicher Güter nach Außen möglich und entsprechend ist, sondern daß in ihr eine innerliche unendliche substantiale Selbstmittheilung wirklich und nothwendig ist. Wenn daher der heil. Bonaventura[1]) hierauf die Erklärung des Trinitätsdogma's

1) Kurz im *Breviloquium* pars. 1, cap. 2: Ratio autem hujus veritatis haec est: quia fides, cum sit principium cultus Dei, et fundamentum ejus, quae secundum pietatem est, doctrinae, dictat de Deo esse sentiendum altissime et piissime. Non autem sentiret altissime, si non crederet, quod Deus posset se summe communicare: non sentiret piissime, si crederet, quod posset et nollet; et ideo, ut altissime et piissime sentiat, dicit, Deum se summe communicare, aeternaliter habendo dilectum et condilectum, ac per hoc Deum unum et trinum. Ausführlicher im *Itinerarium mentis in Deum* c. 6, nr. 1: Vide igitur et attende, quoniam optimum, quod simpliciter est, quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse, sic est quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam bonum dicitur diffusivum sui. Summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta. Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis, et hypostaticalis aeque nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis, ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis, ita quod esset dilectus et condilectus, genitus scilicet et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non summe se diffunderet. Nam diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctalis respectu immensitatis bonitatis aeternae. Unde et non potest aliqua diffusio cogitari major illa, ea videlicet in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam. Non igitur summum bonum esset, si re vel intellectu illa carere posset. Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito, et debito, et ex utraque permixto; quae est diffusio plenissima per modum naturae et voluntatis; quae est diffusio per modum verbi, in quo omnia dicuntur, et per modum doni, in quo cetera dona donantur;

gründet, so will er damit nicht die Trinität aus der bloßen Vernunft ableiten, sondern er gibt nur von der durch den Glauben gegebenen Wahrheit eine der Vernunft und Frömmigkeit entsprechende Erklärung[1]).

In demselben Sinne ist es zu verstehen, wenn Richard von St. Victor auseinandersetzt, daß die göttliche Liebe, um unendlich vollkommen zu sein, gegenseitig sein müsse[2]), und nicht

---

potes videre per summam boni communicabilitatem, necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti. In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam communicabilitatem, et ex summa communicabilitate summam consubstantialitatem, et ex summa consubstantialitate summam configuralitatem, et ex his summam coaequalitatem, ac per hoc summam coaeternitatem, atque ex omnibus praedictis summam cointimitatem, qua unus est in altero necessario per summam circumincessionem, et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem substantiae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis.

1) Daß der heil. Bonaventura bei seinen Auseinandersetzungen vom Glauben ausgeht, nicht von der bloßen Vernunft, kann nach seiner gesammten Lehre keinem Zweifel unterliegen. Nullo modo Trinitas personarum est cognoscibilis per creaturam rationabiliter ascendendo a creatura ad Deum, sagt Bonaventura 1 dist. 3, a. 1, q. 4. Vgl. Scheeben, Mysterien S. 34. Obwohl die göttliche Selbstmittheilung in der Generation und Spiration nothwendig ist, so kann doch die bloße Vernunft diese Nothwendigkeit aus ihrer Erkenntniß von der Güte Gottes nicht ableiten, vielmehr kann sie aus der Schöpfung nur erkennen, daß Gott in sich selbst das unendliche Gut, die Schöpfung aber eine Offenbarung dieser Güte ist. Würde man dagegen behaupten, daß aus der Mittheilsamkeit der göttlichen Güte die Trinität als nothwendiger Vernunftschluß folge, so steht dem entgegen, was Thomas sagt: Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum ... Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed quod secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. *S. Th.* 1, q. 32, a. 1, ad 2.

2) Didicimus ex superioribus quod in illo summo bono universaliterque perfecto sit totius bonitatis plenitudo atque perfectio. Ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa charitas deesse non potest. Nihil enim charitate melius, nihil charitate perfectius. Nullus autem pro privato, et proprio sui ipsius amore dicitur proprie charitatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut charitas esse queat. Ubi ergo pluralitas personarum deest, charitas omnino esse non potest. Sed dicis fortassis etsi sola una persona in illa vera divinitate esset, nihilominus tamen erga creaturam suam charitatem quidem et habere posset, imo et haberet, sed summam certe charitatem erga creatam personam habere non posset. Inordinata enim charitas esset. Est autem impossibile in illa summae sapientiae bonitate charitatem inordinatam esse. Persona igitur divina summam charitatem habere non potuit erga personam, quae summa

nur einen Liebenden und einen Geliebten, sondern auch einen Mitgenossen dieser Liebe, daher eine Dreiheit göttlicher Personen fordere[1]), und dasselbe sei nothwendig zur göttlichen Glückseligkeit[2]). Gewiß wahre und schöne Gedanken: jedoch nur unter einer doppel-

---

dilectione digna non fuit. Ut autem charitas summa et summe perfecta sit, oportet ut sit tanta quae non possit esse major, oportet ut et sit talis quae non possit esse melior. Quandiu autem quis nullum alium quam seipsum diligit, ille quem erga se habet privatus amor convincit, quod summum charitatis gradum necdum apprehendit. Sed persona divina profecto non haberet quam ut seipsam digne diligeret, si condignam personam omnino non haberet. Divinae autem personae condigna non esset persona quae Deus non esset. Ut ergo in illa vera divinitate plenitudo charitatis possit locum habere, oportuit aliquam divinam personam personae condignae, et eo ipso divino consortio non carere. *De Trin.* l. 3, c. 2.

1) Richard zeigt dieses in folgender Weise: Animadvertis ex his quam sit impossibile unam aliquam in divinitate personam consortio societatis carere, sed si solam unam sociam haberet, ei utique non deesset, cui magnitudinis suae divitias communicaret, sed cui charitatis delicias impertiret omnino non haberet. Dilectionis dulcedine nihil jucundius invenitur, nihil in quo animus amplius delectetur. Hujusmodi dulcedinis delicias solus non possidet, quia in exhibita sibi dilectione socium et condilectum non habet. Communio itaque amoris non potest esse omnino minus quam in tribus personis. Nihil autem, ut dictum est, gloriosius, nihil magnificentius quam quidquid habes utile et dulce in commune deducere. Non potest vero hoc summam sapientiam latere, nec summae benevolentiae non complacere, et quam non potest summe potentis felicitas vel summe felicis potestas suo beneplacito carere, tam non potest geminae personae in divinitate tertia non cohaerere. *De Trin.* l. 3, c. 14.

2) Sicut nihil charitate melius, sic nihil charitate jucundius. Hoc nos docet ipsa natura, idem ipsum multiplex experientia. Sicut igitur in plenitudine verae bonitatis non potest id deesse quo nihil est melius, sic in plenitudine summae felicitatis deesse non potest id quo nihil est jucundius. Necesse est itaque in summa felicitate charitatem non deesse. Ut autem charitas in summo bono sit, impossibile est eum deesse et qui exhibere, et cui exhiberi possit. Proprium autem amoris est, et sine quo omnino non possit esse ab eo quem multum diligis multum diligi velle. Non potest ergo esse amor jucundus, si non sit et mutuus. In illa igitur vera et summa felicitate, sicut nec amor jucundus, sic nec amor mutuus potest deesse. In amore autem mutuo oportet omnino ut sit et qui amorem impendat, et qui amorem rependat. Alter itaque erit amorem impendens, et alter amorem rependens. Ubi autem unus et alter esse convincitur, vera pluralitas deprehenditur. In illa itaque vera felicitatis plenitudine pluralitas personarum non potest deesse. Constat autem quia nihil aliud est summa felicitas quam ipsa divinitas. Gratuiti ergo amoris exhibitio, et debita amoris recompensatio indubitanter convincit, quod in vera divinitate personarum pluralitas deesse non possit. *De Trin.* l. 3, c. 3.

ten Voraussetzung. Vor allem müssen wir auch hier festhalten, daß sie nicht dazu dienen können und sollen, um die Trinität aus der bloßen Vernunft zu beweisen, sondern um auf Grund des Glaubens die Angemessenheit derselben uns verständlich zu machen[1]). Sodann — und das ist besonders zu betonen — ist die anthropomorphistische, grundfalsche Vorstellung ferne zu halten, als ob die göttlichen Personen einander zur gegenseitigen Ergänzung bedürften, wie dieses bei Menschen der Fall ist[2]). Eine solche Vorstellung stünde mit dem Wesen Gottes und mit dem Trinitätsdogma im Widerspruche. Lehrt uns ja der Glaube, daß eine jede Person, wie die ganze Trinität, derselbe unendlich vollkommene und unendlich selige Gott ist. So wie daher Gott nicht erst durch die Production des Wortes erkennend und durch die Production des Geistes liebend wird, sondern vielmehr das Wort das Product der unendlich vollkommenen Erkenntniß, der Geist das Product der unendlich vollkommenen Liebe ist: so wird Gott auch nicht dadurch vollkommen und selig, vielmehr sind die göttlichen Personen das Product des unendlich vollkommenen und unendlich seligen absolut einfachen Actes der göttlichen Erkenntniß und Liebe, welcher das göttliche Wesen, der actus purus des göttlichen Seins selbst ist[3]). Denn nie dürfen wir vergessen, daß die drei göttlichen Personen sich nur durch den Gegensatz ihrer Relationen von einander unterscheiden, ihrem absoluten Wesen und Sein nach aber derselbe Eine Gott und daher dieselbe unendliche Erkenntniß, Liebe, Seligkeit und Herrlichkeit sind. Wohl aber enthüllt sich uns in der Offenbarung des relativen Personen-

1) Darüber sagt Thomas: Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse jucunda possessio alicujus boni, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas. Unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono alicujus alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus, super Joann. tract. 27 circ. med., dicit quod „per fidem venitur ad cognitionem," et non e converso. *S. Th.* 1, q. 32, a. 1, ad 2. Daß übrigens auch Richard von St. Victor, obgleich er, wie auch Anselmus, von zwingenden Beweisen redet und oft den Anschein hat, als ob er lediglich aus der Vernunft demonstrire, dennoch in Wahrheit vom Glauben ausgeht, kann um so weniger bezweifelt werden, da er bezüglich der übernatürlichen Geheimnisse den allgemeinen Grundsatz ausspricht: Et omnino in eorum investigatione, discussione, assertione, nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admixtione subnixa. Vgl. Scheeben a. a. O.

2) Die Bemerkung des heil. Thomas in der vorausgehenden Note geht auch hierauf.

3) Vgl. oben §. 244.

unterschiedes die unendliche Herrlichkeit, Schönheit und Seligkeit des göttlichen Lebens und der göttlichen Liebe vollkommener und concreter, als wir sie durch die bloßen Wesenseigenschaften erfassen; namentlich erkennen wir dadurch, wie die unendliche Liebe des Wohlgefallens in Gott zugleich wahrhaft gegenseitige Liebe der Freundschaft ist, und die unendliche Seligkeit der göttlichen Erkenntniß und Liebe wahrhaft die Wonne gegenseitiger Mittheilung und Theilnahme in sich schließt; aber nicht, wie bei Geschöpfen in der unvollkommenen Weise gegenseitiger Ergänzung, sondern in der unendlichen Vollkommenheit der numerischen Wesenseinheit und der aus ihr entspringenden absoluten gegenseitigen Innewohnung und Durchdringung.

Da wir hiernach durch die Offenbarung der Trinität die unendliche sich selbst genügende Vollkommenheit und Seligkeit Gottes klarer und concreter erkennen, als durch die aus den Creaturen geschöpfte blos natürliche Gotteserkenntniß, kann man, wie wir früher[1] andeuteten, in einem richtigen Sinne sagen, daß unsere natürliche Gottesidee durch das Trinitätsgeheimniß erst ihre Vollendung empfange, und daß man dadurch die Unabhängigkeit Gottes von der Welt und die Freiheit der Schöpfung besser erkenne. Allein man darf diese, auch vom heil. Thomas[2] ausgesprochene Lehre nicht so verstehen, als ob jene Wahrheiten nicht auch abgesehen von der Trinität durch Glauben und Vernunft feststünden und nicht aus vernünftigen Gründen vollkommen bewiesen werden könnten.

So viel von dem höchsten Geheimnisse der Trinität, das zu glauben die Grundbedingung unseres Heiles, das anzubeten unsere höchste Andacht, das zu betrachten die höchste Erhebung und die Freude der gottliebenden Seele, das zu schauen das Wesen der ewigen Seligkeit ist[3].

Was aber die wissenschaftliche Erfassung dieses Geheimnisses betrifft, so sei es gestattet, die Worte uns anzueignen, mit denen der heil. Augustinus sein Buch von der Trinität beschließt: Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam, quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesivi te, et desideravi in intellectu videre quod credidi, et multum disputavi et laboravi. Domine Deus, una spes mea, exaudi me, ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardenter (Ps. 104, 4.). Tu da

1) Oben §. 212.

2) *S. Th.* 1, q. 32, a. 1, ad 3 f. oben S. 22, Note 3.

3) Vgl. hierüber die Ausführungen des heil. Franziscus von Sales im Theotimus 3. Buch, 12 u. 13. Kap.

quaerendi vires, qui invenire te fecisti, et magis magisque inveniendi te spem dedisti. Coram te est firmitas et infirmitas mea: illam serva, istam sana. Coram te est scientia et ignorantia mea: ubi mihi aperuisti, suscipe intrantem, ubi clausisti, aperi pulsanti. Meminerim tui, intelligam te, diligam te. Auge in me ista, donec me reformes ad integrum ... Sapiens quidam cum de te loqueretur in libro suo, qui Ecclesiasticus proprio nomine jam vocatur, *multa*, inquit, *dicimus et non pervenimus, et consummatio sermonum universa est ipsa* (Eccli 43, 29.). Cum ergo pervenerimus ad te, cessabunt *multa* ista, quae *dicimus*, *et non pervenimus*, et manebis unus omnia in omnibus (1 Cor. 15, 28): et sine fine dicemus unum laudantes te in unum, et in te facti etiam nos unum. Domine Deus une, Deus Trinitas, quaecunque dixi in his libris de tuo, agnoscam et tui: si qua de meo, et tu ignosce, et tui. Amen [1]).

1) De Trinit. l. 5, c. 28.

208.9
H 365

27233

HEINRICH, J. B.

AUTHOR

Dogmatische Theologie

TITLE

IV

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

27233